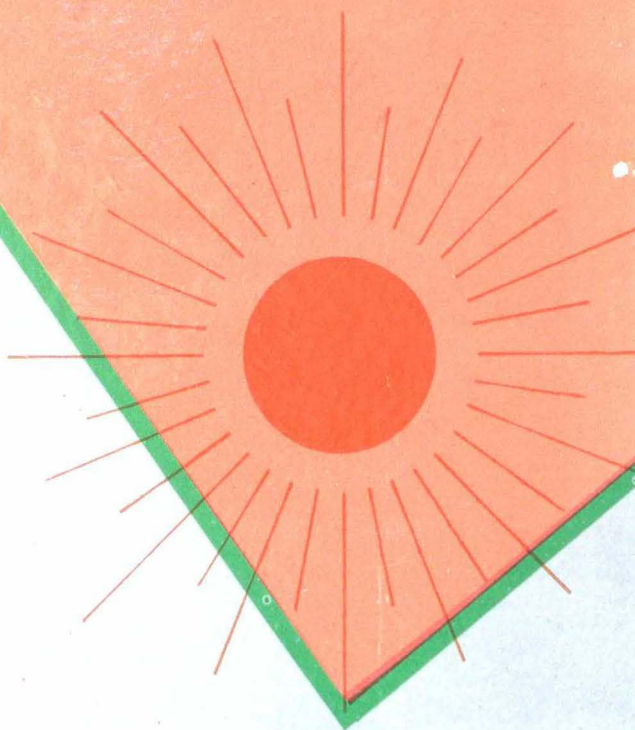


ابن سبغين وفلسفة الصوفية

مكتور

ابو الوفا الغنيمي التفساراني



دار الكتاب اللبناني

منتدی سور الأزبکیه

WWW.BOOKS4ALL.NET

ابن سبعين وفلسفة الصوفية

دكتور

أبو الوفا الغيني التفتازاني

مركز الدراسات والبحوث الإسلامية والعلوم الإنسانية
جامعة القاهرة - القاهرة

دار الكتاب اللبناني - بيروت

جميع الحقوق محفوظة للزلف والنابض
دار الكتب اللبنانية
بوتقة : كتالان - بيروت
ص.ب : ٣١٧٦
بيروت - لبنان

الاستاذ

إلى
مرواح استاذي المميز الدكتور محمد طه فاضل
ابغيت

تصديتر لأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور

لقد كان أحق مني بهذا التصدير زميل قديم، وراحل كريم ، هو المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمي . كان أوثق مني صلة بالتصوف الإسلامي ورجاله ، وأكثر إلفاً للفتهم وأساليبهم ، وأعرف بأرائهم ونظرياتهم . عاش معهم نحو ثلث قرن او يزيد ، ووقف جل نشاطه على حياتهم وطرقهم ومذاهبهم . وهذا الكتاب الذي نقدم له ثمرة من ثمار درسه ، وجه اليه وأسهم فيه . ونعتقد أن في نشره إحياء لذكراه ، وتخليداً لشيء من آثاره .

وقدر لي أثناء الطلب أن أقف عند ابن سبعين ، وفكرت فعلاً في أن أتخذ منه موضوعاً لرسالة الدكتوراه أتقدم بها الى السربون بجامعة باريس ، ولعلني اتجهت الى ذلك قبل أن يولد باحثنا . وكان « للرسائل الصقلية » حين ذلك ، وهي لا تزال مخطوطة ، صدى ملحوظ ، اكتشفها آمري في نصف القرن الماضي ، وألقى عليها مهترن في أخباراته كثيراً من الضوء ، وشغل بها ماسينيون في الثلث الأول من هذا القرن ، وكانت له عناية خاصة بابن سبعين وآرائه . ولا شك في أن لهذه الرسائل شأنًا في تاريخ التبادل الثقافي بين

أوروبا والعالم الإسلامي إبان القرون الوسطى ، فيها اعتراف بسبق مفكري الإسلام ، ورغبة صادقة في الإفادة من علمهم وفلسفتهم . وتشهد أيضاً على مدى فهم ابن سبّين لأرسطو ، وتعبّر عن شخصيته واستقلال رأيه ، وتشير الى جوانب من تفكيره ، وإن كانت لا تعطي صورة كاملة لمذهبه .

وابن سبّين ثالث ثلاثة هم شيوخ الصوفية الفلاسفة ، الذين عبّروا عن التصوف الفلسفي في الإسلام أدقّ تصوير ، وهم للسهروردي (١١٩٠) ، وابن عربي (١٢٤٠) ، وابن سبّين (١٢٧٠) . تعاقبوا ، وعاصر ثانيهم سابقه وإن لم يتصل به اتصالاً مباشراً ، عرفوا بسعة الاطلاع وغزارة المادة ، والإحاطة بالثقافات القديمة الغربية والشرقية ، ومحاولة مزجها بالثقافة الإسلامية . وكانت لهم آراء لا تخلو من غموض وغرابة ، فأثارت ما أثارت من هجوم وحملات . أقول إنهم فلاسفة ، لأنهم أحاطوا بالفلسفات القديمة والمعاصرة ، واستخدموها في تكوين مذاهبهم ودعم آرائهم ، ومن بينهم من كان له على كبار الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين نقد وتطبيق لا يخلو من عمق وطرافة . ولكنهم أساساً صوفية يشغلهم أولاً حديث النفس ومناجاتها ، ويمنيهم تطهيرها وصفائها ، ويسمون جامهدين الى ربطها بعالم الأرواح والملائكة .

وابن سبّين ، دون نزاع ، أقل هؤلاء الثلاثة حظاً من البحث والدرس ، وإن لم يكن دونهم ابتكاراً وأصالة . ملأ الدنيا في حياته ، فنقد من نقد ، وجرح من جرح ، وذاع صيته شرقاً وغرباً ، وحاولت أوروبا أن تفيد من علمه ، وأن تنهل من حياضه . ومن المحتمل أن تكون أجوبته على أسئلة صقلية قد ترجمت في حينها الى اللاتينية ، وأن يكون باحثو الغرب قد رددوها فيما بينهم . ثم خفت صوته بعد موته ، ولم يقدر لطريقته السبّينية

شأن يذكر ، ودخل في طي النسيان. ولو لم يكشف عن «الرسائل الصقلية» في منتصف القرن الماضي لامتد جهلنا به ، ولا تزال مؤلفاته مخطوطة ، ولم ينشر منها بعد إلا ما جاء في هذه «الرسائل» . ولم يكتب عنه حتى اليوم إلا شذرات قصيرة ، ويكفي أن أشير إلى أن «دائرة المعارف الإسلامية» في طبعتها الأولى ، التي ظهرت في آخر الربع الأول من هذا القرن ، لم تلف عليه إلا بضعة أسطر .

ودراسة ابن سبئين ليست بالأمر الهين ، ذلك لأن قدراً من مؤلفاته عدا عليه الزمن ولا يعرف إلا بالاسم ، وما بقي على أهميته ، موزع بين أركان الدنيا ، ومنه الصحيح والمتحول ، وهو كله لم يرَ النور بعد ، ولا بدَّ للباحث المحقق أن يقف عليه . ولغته شاقة ومضنية ، فيها غموض وتعقيد ، رمز وإشارة ، لعب بالألفاظ وخروج بها عن معناها الأصلي ، فتصبح ولها مذلولان أحدهما ظاهر والآخر باطن ، ومن ذا الذي يقوى على كشف هذا الباطن ؟ وقد جرى في ذلك زملاء المتصوفة الإسلاميين الآخرين ، ولكنه أسرف فيه ، وأغلب الظن أنه قصد إليه برغم ضيق من حوله به . وكان مولماً بالسحر والكيمياء ، وهما معاً مدعاة الغموض والإبهام ، ويقومان على شيء من أسرار الحروف . وكانت لغته هذه موضع شكوى من قديم ، حتى من الصوفية أنفسهم ، ولعلها كانت سبباً في انصراف الباحثين عنه . وليست آراؤه ونظرياته بأيسر من لغته وأسلوبه ، فهي عميقة ودقيقة إلى درجة يمز على الخاصة إدراكها ، ولا سبيل للعامة أن ينفذوا إليها . ونظرية «الوحدة المطلقة» التي تعتبر الهدف الأسمى لفلسفته وتصوفه ليست إلا صورة من مذهب وحدة الوجود ، وهو من أدق المذاهب الفلسفية وأعمدها . لم يرض العقليين ولا التقليين ، لا الفلاسفة ولا رجال الدين . فهو من الناحية الفلسفية

لا يفسر مشكلة التنوير ، ولا يسلم بفكرة الزمان ، وينتهي الى أفكار الكون
جميعه . ومن الناحية الدينية يقول بأله مطلق مجرد لا نهائي يعز على عامة
المؤمنين إدراكه والتضرع إليه ، ويكاد يقضي على مبدأ الجزاء والمسؤولية مع
انه صورة غالية من صور التأليه ، لا ترى إلا الله وتنكر كل ما عداه . وقد
أصاب ابن سبئين من شرره ما أصاب غيره من القائلين بوحدة الوجود ، فاتهم
بالإلحاد والزندقة ، وحوربت آراؤه وكتبه .



وبرغم هذه الصعاب اضطلع باحثنا بالمهمة ، وأدى الأمانة على وجهها .
أعد لموضوعه عدته ، وجمع من مصادره كل ما تيسر له ، وتأنى فيه ما وسعه .
عاجله علاجاً محكماً ، وعول في درسه على المنهج التاريخي والمنهج المقارن .
واستطاع أن يرسم صورة واضحة وكاملة ما أمكن لابن سبئين في بيئته
الخاصة والعامة ، فعرّف به ، وكشف عن مؤلفاته ، وبين أثره ومنزله .
ولم يفته أن يقفنا على أم كتبه ، وأن يعرض بعض ما ورد فيها ، وفي هذا
ما يوجه النظر إليها ، ويفتح الباب لنشرها ، ولم يقف في الحكم عليه موقف
الخصوم ولا الانصار ، بل أنزله منزله الحق ، وبين أثره في الشرق والغرب .

وفي القسم الثاني من بحثه ، وهو عمدة الكتاب ، عرض لفلسفة ابن سبئين
وتصوفه ، ووقف عندهما طويلاً . فحلل آراءه المنطقية والميتافيزيقية ، وفصل
القول في آرائه السيكلوجية والأخلاقية ، وربطها بأصولها الأجنبية
والإسلامية . ولم يفتل تصوفه العملي من صوم ودعاء ، وسفر ومجاهدة ،
وخلة ووحدة ، فأبان عما يتسم به ابن سبئين من الجمع والتوفيق برغم ما
يبدو عليه من تطرف أحياناً . واستعان بالنصوص في توضيح ما فهم ،

واستخلاص ما انتهى إليه من نتائج ، والنصوص - كما قال بحق - من العلوم
الفلسفية بمثابة المشاهدة والتجربة من العلوم الطبيعية . وازن وقارن ، وعلّق
وناقش ، والتزم بوجه عام الاعتدال والحيدة .

سبق لي أن قلت ان « ابن سبعين صديق الفلاسفة ، ان لم يعد منهم » ،
وأظن ان مؤلفنا لا يختلف معي في أن ابن سبعين فيلسوف وصوفي ، برغم
نقده لكثير من كبار الفلاسفة والصوفية . ومن ذا الذي سلم من نقده ؟ ألم
ينقد أيضاً المتكلمين والفقهاء ؟ ولعله كان يشير بنقده الى أنه جاء بجديد ،
وان ما قال به لم يسبق إليه ، على أن النقد نفسه سبيل من سبل الأخذ
وتبادل الأفكار . قد يكون ابن سبعين فيلسوفاً من طراز خاص ، ونحن لا
ننكر عليه هذا الطراز ، بل من أجله ندعو الى درسه ومعرفة آرائه . ولكن
فلسفته تتصل اتصالاً وثيقاً بتصوفه ، هي دعامة والأساس الذي قام عليه ،
هي منه بمثابة الوسيلة من الغاية .

في ابن سبعين - ولا شك - اصالة ملحوظة وجرأة نادرة ، وهما معاً
أخذان ، وقد عالجها باحث على مستواه ، وفي نشر بحثه ما يكشف عن
شخصية لها شأنها في تاريخ الفكر الإسلامي . ونعول عليه في أن يخرج لنا
بعض كتب ابن سبعين ، وبخاصة « بدو المعارف » ، وقد جمع اصوله وشغل
به ، وانا لمنتظرون .

ابراهيم مذكور

بيننا وبينكم الخبيث

مقدمة

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وبعد :
موضوع هذا البحث عبد الحق بن سبعين ، حياته وفلسفته الصوفية .
وهو موضوع لم يظفر من قبل - على أهميته - بعناية الدارسين .

وابن سبعين فيلسوف صوفي أندلسي له خطره في تاريخ الحياتين العقلية
والروحية في الإسلام ، وهو أبرز ممثل للمذهب الوحدة الوجودية المطلقة ،
وقد شغل أذهان المسلمين من خصومه وأنصاره بما صنف من مصنفات وبما
أذاع من آراء في الأندلس والمغرب ومصر والحجاز زمناً طويلاً ، واختلف
الناس فيه من الكفر الى القطبانية ، وحاز بذلك شهرة عظيمة في العالم
الإسلامي قل أن تنهياً لغيره من الفلاسفة والصوفية .

ومن أبرز ما يميز ابن سبعين انه كان مفكراً نقادة ، استوعب كثيراً من

الآراء والفلسفات الاسلامية وغير الاسلامية ، ونقدتها نقداً يدل على ذكائه وفطنته ، وله بهذا أهمية في نقد المذاهب الفلسفية في تاريخ الفلسفة الإسلامية .

ولم يحز ابن سبئين شهرة في العالم الإسلامي فقط ، وإنما حاز أيضاً شهرة في العالم الغربي المسيحي في بلاط الامبراطور فردريك الثاني حاكم صقلية بأجوبيته على اسئلة الامبراطور الفلسفية ، وعرفه كذلك البابا أنوسنت الرابع على انه اعلم المسلمين في عصره ، وعرفه بعض فلاسفة المسيحيين مثل الفيلسوف المسيحي الاسباني ريموندو لوليو .

على ان ابن سبئين على الرغم من مكانته وشهرته هذه في الشرق والغرب ، ظل مذهبه مجهولاً او شبه مجهول ، إذ لم تلتق مصنفاته قديماً وحديثاً بعناية تذكر ، فقد لم يشرحها الشراح كما شرحوا كتب غيره من متفلسفي الصوفية كابن عربي وابن الفارض ، وذلك لغموض اسلوب ابن سبئين في مصنفاته غموضاً يفوق المعقول ، وبقيت هذه المصنفات الى الآن مخطوطة ومبعثرة هنا وهناك في مكتبات الشرق والغرب ، يتهبب الناس من قراءتها ، فإذا قرأوها لم يخرجوا منها بطائل ! وحديثاً لم يمن الباحثون من المستشرقين أيضاً بابن سبئين وبمصنفاته عناية لائقة كما عنوا بغيره ، وبحوثهم التي تناولت ابن سبئين بحوث جزئية تقف على سبيل المثال عند حد دراسة بعض جوانب حياته وثقافته وموضوعات بعض مصنفاته كما فعل المستشرق الاسباني لاتور في بحث له عنوانه « ابن سبئين المرسي وكتابه بدو العارف » ، او عند حد ترجمة جزء من مصنف له كما فعل المستشرق الدنمركي مهران حين ترجم الى الفرنسية جواباً واحداً من أجوبة ابن سبئين على اسئلة الامبراطور فردريك الثاني الأربعة ، نشره في « المجلة الآسيوية » ، او عند حد اقتباس بعض نصوص قصيرة من مصنفاته كما فعل المستشرق الفرنسي ماسينيون في كتابه « مجموعة نصوص غير

منشورة متعلقة بتاريخ التصوف في الاسلام ، فكل هذه البحوث لم تتعرض لدراسة حياة ابن سبعين دراسة تحليلية مفصلة ، كما لم تتعرض للإبانة عن مذهبه ، او لدراسة كاملة تضعه في الموضع اللائق به في تاريخ المذاهب الإسلامية الفلسفية والصوفية .

وبدافع من الرغبة الصادقة في العناية بتراثنا الاسلامي ، والقيام ببعث ما يجب علينا نحو دراسة شخصياته الهامة التي لا تزال مهمة ، أقدمنا على جعل ابن سبعين موضوعاً لبحثنا ، وكان أمامنا حين أقدمنا على كتابته هدفان : الأول الكشف عن تاريخ حياة ابن سبعين وأسرته ونشأته وبيئته وأساتذته ومشاركته في الحركة الفلسفية والتصوفية في عصره وثقافته ، وأثر ذلك كله في مذهبه وهذا هو ما عرضنا له في القسم الأول من البحث . والثاني الابانة عن مذهب الفيلسفي الصوفي بإبرازه في صورة متكاملة الأجزاء ومتصفة بالموضوعية ، ويتبين من خلالها الى أي حد اتسم هذا المذهب بالأصالة والابتكار ، وهذا هو ما توخيناه في القسم الثاني من البحث .

وقد عطينا بدراسة مذهب ابن سبعين دراسة مقارنة كلما دعا الأمر الى ذلك ، فقارنا بين مذهبه ومذاهب غيره من الفلاسفة والصوفية لتبين اوجه الشبه او الخلاف بين مذهبه ومذاهبهم واصطلاحاته واصطلاحاتهم . وبالإضافة الى ذلك لم نغفل دراسة مذهب ابن سبعين في ضوء علم النفس الحديث والمذاهب الفلسفية الحديثة .

وقد عطينا كذلك بإظهار علاقة مذهب ابن سبعين بالكتاب والسنة . اتفاقاً او اختلافاً ، ورأينا انه مهما كانت آراؤه التي ذهب اليها ، فإنه مع ذلك فيلسوف صوفي مسلم مؤمن ، ورائده كما يقول هو نفسه ، ان يؤيد الشريعة وأن يدافع عن السنة ، وأن يكشف للناس اسرارها ، وبذلك يكون

ما توصل اليه من آراء هو من قبيل اجتهاد المسلم في فهم امور دينه ،
 فيخطئه أحيانا ويصيب أحيانا اخرى . ونحن بهذا لا نتعامل عليه كما فعل
 خصومه فنكفروه ، ولا نبالغ في مدحه كما فعل انصاره فنجعلهم قطب الأقطاب
 المارقين ، ولا نتردد في الحكم عليه كما فعل بعض الصوفية من الشاذلية ،
 وإنما نحن في هذا البحث نعرض ابن سبئين كما هو في الواقع ، فننبه على
 مواضع اصابته او خطئه ، ثم نترك بعد ذلك لكل واحد الحرية فيما يحكم به
 عليه وعلى مذهبه بحسب فهمه .

وقد رأينا ان ندعم بحثنا بإيراد النصوص التي اعتمدا عليها في استخلاص
 نتائجه ، وهذا يفسر لم اشتمل البحث على الكثير منها، والسبب في ذلك ان
 غالبية مصنفات ابن سبئين لا تزال مخطوطة ، وإيرادها النصوص عنها يفيد
 غيرنا من الباحثين المستريدين ، ويسهل لهم الرجوع الى المصادر الاصلية وذلك
 لإشاراتنا الى مواضع هذه النصوص باستمرار في هوامش البحث . يضاف الى
 ذلك أن إيراد النصوص بالفاظها يضمني على البحث صفة الموضوعية التي تتمثل
 في أن يعبر ابن سبئين عن مذهبه بأسلوبه واصطلاحاته وطريقته الخاصة ،
 ويحمل للقارىء او الباحث يألف اصطلاحات ابن سبئين حتى إذا رجع الى
 المصادر الاصلية لم يجد متشقة كبيرة في فهم معانيها . ونحن نؤمن بأنه إذا كان
 البحث في مجال العلوم يعتمد على الاستقراء والتجارب المدعمة بالمشاهدة الحسية ،
 فإن البحث في مجال الفلسفة الاسلامية والتصوف - إذا أردنا له أن يكون
 علمياً - ينبغي أن يقوم على استقراء طويل للمصادر والنصوص ، وإيراد هذه
 النصوص بالفاظها كما دعا الأمر ؛ تدليلا على النتائج المستخلصة منها ، إذ
 النص في البحث الادبي يحل محل التجربة في البحث العلمي ، او هكذا ينبغي
 له أن يكون .

وقد أشرف على إعداد هذا البحث أستاذي الجليل المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمي ، وقد بذل في ذلك من وقته وجهده الشيء الكثير ، فصحح لي قراءة كثير من النصوص ، وكشف لي عن معانيها ، وأزال ما كان يكتنفها من غموض ، وجنبني الكثير من الأخطاء العلمية التي كنت أقع فيها بحيث يمكن القول بأن هذا البحث لا يعدو كونه ثمرة من ثمرات توجيهاته ، رحمه الله رحمة واسعة ، وجزاه عني خير الجزاء .

وأشكر كذلك أستاذي الجليلين الدكتور زكي نجيب محمود والدكتور توفيق الطويل على ما أبدياه خلال مناقشة هذا البحث ، الذي حصلت به درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى من جامعة القاهرة في سبتمبر ١٩٦١م ، من ملاحظات علمية قيمة انتفعت بها قبل إعداده للنشر .

وكان لأستاذ الجليل في دراسات الفلسفة الإسلامية ، الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور فضل تشجيعي على نشر هذا البحث بعد أن شغلني عن نشره شواغل كثيرة منها السفر إلى خارج جمهورية مصر العربية للتدريس بجامعة بيروت العربية (١٩٦١ - ١٩٦٥ م) وجامعة الكويت (١٩٦٩ - ١٩٧٢ م) . وقد تفضل سيادته مؤخراً بقراءته وإبداء بعض الملاحظات عليه والتصدير له ، فله مني أعمق الشكر وأصدق الدعاء بأن يد الله في عمره ويمتعه بالعافية .

كما أشكر الأستاذ حسن الزين المدير العام لدار الكتاب اللبناني على نشر هذا البحث وإبرازه للقارئ في هذه الصورة ، وقد عرفته صاحب رسالة يبذل فيها من جهده وماله الشيء الكثير ، وأعني بها رسالة إحياء تراثنا العربي والإسلامي وإبراز ما فيه من قيم دافعة إلى التقدم نعزتها حين نواجه في عصرنا ضروباً من الغزو الفكري مختلفة الألوان .

وإني لأرجو بعد هذا أن أكون قد وفقت إلى الكشف عن تاريخ حياة
ابن سبعين وأهمية فلسفته الصوفية ، ووضعه بذلك في موضعه اللائق به في
تاريخ الحياتين العقلية والروحية في الإسلام .

والله الموفق ، وإليه يرجع الأمر كله .

القاهرة في ٢٧ ربيع الأول ١٣٩٣ هـ .

د د ٣٠ أبريل ١٩٧٣ م .

ابو الوفا الفنيمي التفتازاني

القِسْمُ الأول
ابن سبعين : سِيرته وَمُصَنَّفاته وَمَنْزِلته وَأثره

الفصل الأول : سيرة ابن سبعين

الفصل الثاني : مصنفاته

الفصل الثالث : منزلته وأثره

الفصل الأول

سيرة ابن سبّين

تمهيد : اسمه ولقبه ونسبه وأسرته - مولده
ونشأته العلمية وأساتذته - ارتحاله من الأندلس
الى المغرب ومصر - ابن سبّين في مكة - وفاة
ابن سبّين - ثقافة ابن سبّين .

١ - تمهيد :

تناقضت الآراء تناقضاً شديداً حول حياة الصوفي الأندلسي المتفلسف
عبد الحق بن سبّين ، وذلك راجع إلى أن الذين عرضوا لتاريخ حياته
بعضهم أنصار له بالغوا في مدحه ، والبعض الآخر خصوم له أسرفوا في
قدحه ، ومن هنا كان لزاماً علينا أن نوازن بين الروايات المتعلقة بتاريخ

حياته ، وأن نمحص الآراء في دقة وحذر بالنظر ، لكي نكون صورة مقاربة للواقع حياة ابن سبعمين .

والمصادر التي ترجمت لابن سبعمين ، على تعددها ، لا تعدنا بشيء مفصل عن حياته التصوفية وأساتذته الذين تأثر بهم في سلوكه ، وكذلك لا تعطينا مادة وافية عن أسرته ونشأته الأولى ، ولا تفسر لنا أسباب هجرته من الأندلس إلى الشرق ، ولا ترجح لنا رأياً على رأي في مسألة وفاته بمكة هل كانت انتحاراً أم وفاة طبيعية .

وكذلك لا نجد في ثنايا ما خلف ابن سبعمين لنا من آثار شيئاً ذا قيمة فيما يتعلق بتاريخ حياته .

وكان من الضروري أن نلجأ في تحقيق ما روي عن حياته إلى مصادر أخرى تاريخية وفلسفية وتصوفية . وحاولنا أن نفسر الوقائع الخاصة بحياته في ضوء البيئات التي عاش فيها في الأندلس والمغرب ومصر ومكة ، كما كشفنا عن روح عصره والتيارات الدينية والفلسفية والسياسية فيه ، والأثر الذي تركته هذه التيارات في ثقافته بوجه عام .

والتراجم التي عثرنا عليها لابن سبعمين تختلف من حيث أهميتها ، كما أنها تختلف طولاً وقصراً ، وينقل بعضها عن البعض الآخر أحياناً :

فمن هذه التراجم ترجمة ابن شاعر الكندي في «فوات الوفيات»^(١) ، والفاسي

(١) ابن شاعر الكندي : فوات الوفيات ، القاهرة ١٢٩٩ ، ج ١ ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨ . وقد ترجم ابن شاعر أيضاً لابن سبعمين في كتابه «عيون التواريخ» ، انظر : عيون التواريخ ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٤٩٧ تاريخ ، ص ٣٣٤ ، ولكن هذه الترجمة الثانية منتزعة لغاية بالعباس الى تلك التي أوردها في «فوات الوفيات» .

في « العقد الثمين ^(١) » ، والذهبي في « تاريخ الإسلام ^(٢) » ، وابن الخطيب في « الاحاطة ^(٣) » ، والمقري في « نفع الطيب ^(٤) » ، وهذه الترجمات هي أكثر الترجمات أهمية ، لأنها أوفاهما وأكثرها ابانة عن كثير من جوانب حياة ابن سبعين .

وقد وقفنا على ترجمات أخرى لابن سبعين ، ولكنها أقل أهمية من تلك التي أشرنا إليها من قبل :

فمنها ترجمة الغبريني في « عنوان الدراية ^(٥) » ، وابن كثير في « البداية والنهاية ^(٦) » ، وابن تفردي في « النجوم الزاهرة ^(٧) » ، و« المنهل الصافي ^(٨) » ،

(١) الفاسي : العقد الثمين في تاريخ البلد الامين ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٧٨ تاريخ ، مجلد ٣ ، ص ٢٩١ - ٣٠٣ .

(٢) الذهبي : تاريخ الاسلام : نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٤٢ تاريخ ، مجلد ٣ ، ورقة ٢٧ - ٢٨ .

(٣) ابن الخطيب : الاحاطة في أخبار غرناطة ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة المعهد المصري بمديرد ، لوحة ٢٨١ - ٢٨٣ .

(٤) المقري : نفع الطيب ، القاهرة ١٣٥٧ - ١٩٤٩ م ، ج ٢ ، ص ٣٩٥ وما بعدها .

(٥) الغبريني : عنوان الدراية ، الجزائر ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م ، ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(٦) ابن كثير : البداية والنهاية ، مطبعة السعادة (بدون تاريخ) ، ج ١٣ ، ص ٢٦١ .

(٧) ابن تفردي : النجوم الزاهرة ، طبعة دار الكتب ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م ، ج ٧ ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ ، ٢٣٥ .

(٨) ابن تفردي : المنهل الصافي ، نسخة خطية بالمكتبة الاهلية بباريس رقم 750 , Fol . 33 et suiv

والمقرئزي في « السلوك لمعرفة دول الملوك »^(١) ، والشمراني في « الطبقات »^(٢) ،
والياقبي اليميني في « مرآة الجنان »^(٣) ، وأحمد بابا التنبكي في « نيل
الابتهاج »^(٤) ، وابن العماد في « شذرات الذهب »^(٥) ، والمناوي في « الكواكب
الدرية »^(٦) ، وابن الألويسي في « جلاء العينين »^(٧) ، وقطب الدين اليونيني البعلبكي
في « ذيل مرآة الزمان »^(٨) ، وابن حجر في « لسان الميزان »^(٩) .

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن أحد تلامذة ابن سبعين قد صنف رسالة خاصة

(١) المقرئزي : السلوك لمعرفة دول الملوك ، نشر الدكتور محمد مصطفى زيادة ، القاهرة ،
١٩٣٩ م ، ج ١ ، ص ٥٩٧ .

(٢) الشمراني : الطبقات الكبرى ، القاهرة ١٣٤٣ هـ ، ج ١ ، ص ١٧٧ .

(٣) الياقبي اليميني : مرآة الجنان وعبرة اليقظان ، حيدرآباد ١٣٣٩ هـ ، ج ٤ ،
ص ٣٢٩ - ٣٣٠ .

(٤) احمد بابا التنبكي : نيل الابتهاج بتطويز الديباج ، بهامش الديباج لابن فرحون ،
القاهرة ١٣٢٩ هـ ، ص ١٨٤ .

(٥) ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب في اخبار من ذهب ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، ج ٥ ،
ص ٣٢٩ - ٣٣٠ .

(٦) المناوي : الكواكب الدرية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٦٠ تاريخ ،
ورقة ٣٣٧ ب - ٣٣٨ ب .

(٧) ابن الالوسي البغدادي : جلاء العينين في عاكمة الاحمدين ، القاهرة ١٢٩٨ هـ ، ص ٥١ .

(٨) قطب الدين اليونيني البعلبكي : ذيل مرآة الزمان ، حيدرآباد ١٩٥٥ م ، ج ٢ ،
ص ٤٦٠ .

(٩) ابن حجر : لسان الميزان ، حيدرآباد ، ١٣٣٠ هـ ، ج ٣ ، ص ٣٩٢ .

في مناقب أستاذه ، وهذا التلميذ هو يحيى بن أحمد بن سليمان البلنسي (١) ، وسمى رسالته « الوراثة الحمديدية والفصول الذاتية » ، وهذه الرسالة غير موجودة ، وقد اقتبس المقرئ في « نفح الطيب » (٢) ، عدة فقرات منها ، ولكن ينبغي أن يؤخذ ما يقوله صاحبها بجذر بالغ لأنه واضح التحيز والمبالغة فيما كتب عن أستاذه .

وقد قمنا باستقراء جميع ما ورد في هذه المصادر المشار إليها من معلومات تتعلق بحياة ابن سبعمين ، وحاولنا قدر استطاعتنا أن نقارن بينها ، وأن نفسر بعضها في ضوء البعض الآخر ، وذلك لاعطاء صورة متكاملة مرتبطة الأجزاء لحياة ابن سبعمين .

٢ - اسمه ولقبه ونسبه وأسرته :

يذكر غالبية المترجمين لابن سبعمين أن اسمه « عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر بن محمد (٣) » .

ويكنى ابن سبعمين كذلك بـ « أبي محمد (٤) » ، ويلقب من الألقاب

(١) ورد اسمه هكذا في تعليق له على رسالة لابن سبعمين، انظر : مجموعة رسائل ابن سبعمين ، نسخة خطية بالخزانة التيمورية بدار الكتب ، رقم ١٤٩ تصوف ، ص ١٢٥ .

(٢) نفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٦ - ٣٩٩ .

(٣) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ ، نفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٥ ، الاحاطة ، لوحة ٢٨١ ، النجوم الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٣٢ ، المقدم الثمين مجلد ٣ ، ص ٢٩١ ، ذيل مرآة الزمان ، ج ٢ ، ص ٤٦٠ .

(٤) نفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٥ ، الاحاطة ، لوحة ٢٨١ ، فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ ، عنوان الدرارية ، ص ١٣٩ ، البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٢٦١ ، النجوم الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٣٢ ، شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ٣٢٩ .

المشرقية بـ « قطب الدين »^(١) .

وهو ينسب كذلك إلى عدة بلاد : فينسب إلى بلاد الأندلس فيلقب بـ « الأندلسي »^(٢) ، وينسب إلى مرسية فيقال له « المرسي »^(٣) ، وينسب بتعدد أكثر إلى مكان مولده ببلدة من عمل مرسية تسمى رقوطة «^(٤) فيطلق عليه « الرقوطي » .

(١) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ ، نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٥ ، طبقات الشعرا ، ج ١ ، ص ١٧٧ ، النجوم الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٣٣ ، مرآة الجنان ، ج ٤ ، ص ٤٤ ، شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ٣٢٩ ، البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٢٦١ .

(٢) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٥ .

(٣) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ ، نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٥ ، النجوم الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٣٢ ، طبقات الشعرا ، ج ١ ، ص ١٧٧ ، نيل الابتهاج ، ص ١٨٥ ، مرآة الجنان ، ج ٤ ، ص ٤٤ .

(٤) الاحاطة ، لوحة ٢٨١ ، البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٢٦١ ، النجوم الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٣٢ ، العقد الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٢٩١ . ويقول ابن كثير ان رقوطة بلدة قريبة من مرسية ، ويذكر ابن تقي بري انها حصن من عمل مرسية وكذا الفاسي ، والوادي المعروف في اسبانيا حالياً والذي يسمى بوادي رقوطة « el valle de Ricote » يشمل رقوطة وغيرها من المواضع التالية : ألبران ، بكلائنكاس ، اوخوس ، أوليا ، وبيانوبيا ، وكان تابعا لرابطة سنتياجو العسكرية (الدينية) ، أما الموضع المسمى برقوطة فانه يتبع من الناحية الادارية مركز سيثا (Cieza) ويقع على بعد ١٤ كيلومترا منه ، وطل بعد ١٢ كيلومترا من أرشينا (Archena) على طريق فرعي من الطريق الخارج من مدريد في جنوب نهر شقورة ، وهو موضع قديم جداً ، وقد توج فيه ابن هود في سنة ١٢١٨ م ، وهو الذي ولي فيما بعد ملك مرسية ، انظر : Enciclopedia Universal Europeo Americana, 51, 416; Esteban Lator : Ibn Sabin Y su Budd el'Arif, Al Andalus, Fasc . 2,1x, 1944, P. 373 .

وقد نسبة بعض المترجمين إلى بلدان أخرى نرجح أن يكون قد أقام فيها فترة من حياته أو كان بعض جدوده منها ، فنجد ابن العماد الحنبلي ينسبه إلى أشبيلية ببلاد الأندلس ، ويلقبه بـ « الاشيلي (١) » ، ونجد الياقمي اليمني يلقبه بـ « القسطلاني (٢) » ، نسبة إلى بلدة بالأندلس تعرف بالقسطلة (٣) .

على أن أكثر ألقاب صوفينا الأندلسي المتفلسف شيوعاً وتردداً على الألسن هو « ابن سبعين » ، فقد اشتهر به كما يذكر ابن سبعين نفسه (٤) ، وكما يذكر المترجمون له .

أما لماذا لقب بابن سبعين ، فهذا ما سنبينه فيما يلي :

ذكر في بعض المصادر ان ابن سبعين كان إذا كتب اسمه يكتب عبد

(١) شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ٣٢٩ ، جلاء العينين ، ص ٥١ .

(٢) مرآة الجنان ، ج ٤ ، ص ٤٤ .

(٣) القسطلة ، بتشديد اللام ، مدينة بالأندلس ، انظر : جلال الدين السيوطي : لب اللباب في تحرير الانساب ، نشرة : Legundi Batavorum .

مادة « القسطلتي » . Academiae, MDCCXLII, Typographo.

(٤) أشار ابن سبعين الى اشتهاره بهذا اللقب في آخر رسالة « الاحاطة » حيث يقول: « هذا (يعني رسالة الاحاطة) تقييد قيل فيه الحق ، وظهر فيه الحق ، وأملأه عبد الحق ... وبالانفاق قامت شهرة الواضع من ضرب سبعة في عشرة .. ($7 \times 10 = 70$ ، أي ابن سبعين) .. » رسالة الاحاطة ، بمجموعة الحزاة التمورية ، ص ٤٧٤ . ويقول ابن سبعين أيضاً في « الرسالة النورية » : « قال ذلك عبد الله وهو عبد الحق بن مراتب توبة رسول الله صلى الله عليه وسلم لطف الله به .. (مراتب توبة رسول الله = ٧٠ ، كما يستفاد من الحديث المروي عن النبي ، والذي يقول فيه: « اني لأستغفر الله في اليوم سبعين مرة ») . الرسالة النورية بمجموعة الحزاة التيمورية ص ١٠٨ .

الحق ويرسم دائرة هكذا: O^(١) ، وكذلك كان يفعل أصحابه حينما يكتبون اسمه ، ولما كانت الدائرة^(٢) في بعض طرق المغاربة في حسابهم سبعين^(٣) ،

(١) يؤيد هذا ما وجدناه في صدر إحدى رسائل ابن سبعين الخطية من قوله عن نفسه :
«الله ! الله ! الله ! رسمه الفقير الى عفو الله عبد الحق بن ابراهيم بن نصر بن محمد بن محمد بن O انظر :
مجموعة رسائل ابن سبعين بالخرزانة التيمورية ، ص ٩٢ .

(٢) الدار لفة : المحل يجمع البناء والعرصة كالدارة والقبية وما أحاط بالشيء كالدائرة ..
(الفروز ابادي : القاموس المحيط ، مادة « الدار ») ، وتعني الدارة كذلك الحلقة وهالة القمر
(الشرتوني : أقرب الموارد : مادة « الدارة ») .

(٣) فتح الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٥ - ٣٩٦ ، وقد ذكر المقرئ عن محمد بن احمد الشريف
القرطبي وشارح مقصورة حازم في عبارات أوردها هذا الأخير في الكلام عن التضمين في الشعر
في شرحه لهذه المقصورة قائلا :

« وللفقيه القاضي ابي البركات ابن الحاج اعزه الله .. جزء فيه كلام لمبد الحق بن سبعين
وأشدني :

ألا يدعوا ما قال عنكم فإنه محاسن ما قال ابن دارة أجمعا

وشرح ما أراد أن اصحاب ابن سبعين يعبرون عنه بإبن دارة لأن شكل سبعين في رسوم
الحساب بالرومية دائرة هكذا O ، وكنت ابن سبعين إذا كتب اسمه يكتب عبد الحق ويرسم
دائرة ، فغاص الفقيه ابو البركات هذا النوص وأتى بتضمين لا نظيره ، وإنما ضمن عجز البيت
الثاني عن قول الشاعر :

خنوا العقل ان اعطاك العقل قوما ركونوا كن سم الهوان فارتعنا
ولا تكلموا فيه الضجاج فانه محاسن ما قال ابن دارة أجمعا

ومر بما جرى عندهم مثلا ، انظر : Mehren : Correspondance du :

philosophie Sufi Ibn Sabin avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen , J. A. VII , serie XIV , Paris 1880 , P. 12 .

ومقصورة حازم هذه قصيدة شعرية طرغ شعر ابن دريد القديم ، ويوجد منها

نسخة خطية مع الشرح المذكور في المكتبة الملكية بكونينهاجن : VM. Cat. codd. :

arab. Bibl. Haun. no. CCLXXXVI , P. 159.

لذلك كان ما يكتبه ابن سبعين عن نفسه من « ابن O » مساوياً لابن سبعين .

هذا من ناحية ما تذكره المصادر لنا عن هذا اللقب ، وقد أمكننا أن نهندي إلى تفسير مؤيد لما سبق ذكره ، بالاعتماد على قواميس اللغة .

فقد ورد في مادة « الدار » من القاموس المحيط أن الدارة (وهي ما أحاط بالشيء كالدائرة) = ع ، وهذا الحرف ، أعني حرف العين = ٧٠ ، وذلك في حساب الجمل المعروف ^(١) ، وعلى ذلك يكون ابن O = ع = ابن سبعين هذا ، ولقب ابن دارة ينطوي على معنى الفروسية ، فقد ورد في القاموس المحيط أن « ابن دارة من الفرسان ^(٢) » ، وقد اتصف ابن سبعين في حياته بالشجاعة والمروءة والنجدة والكرم وما إليها من صفات الفروسية

(١) في هذا الحساب يقع التقابل بين الحروف والأرقام على هذا النحو :

أ	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي	ك	ل	م
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	٢٠	٣٠	٤٠
ن	س	ع	..	النج								
٥٠	٦٠	٧٠										

شمس المعارف اللبني ، ج ٣ ، ص ٧٣ .

وقد أشار مهرن كذلك الى ان الرقم ٧٠ كان يعبر عنه في الكتابة العربية القديمة بحرف ع او O انظر :

وقد ذكر كولان (Colin) في بحث له نشر بالجملة الآسيوية عنوانه : *De L'origine grecque des « chiffres de Fès » et de nos « chiffres arabes »* J. A. , CCXXII (1933) , P. 193 — 215 .

سبعة وعشرين حرفاً من الحروف المعروفة بالرومية من بينها الدارة O ، وذكر أنها تساوي سبعين ، وهذه الحروف كانت مستعملة في مراکش ، انظر أيضاً : Later : Ibn Sabin y su « Budd Al'Arif » , P. 373 .

(٢) الفيروزآبادي : القاموس المحيط ، مادة (الدار) .

بالإضافة إلى أنه كان من أسرة نبيلة ، فلعل إطلاقه هذا اللقب على نفسه وإطلاق أصحابه له عليه من قبيل المباهاة والافتخار بخصاله التي كان يمتاز بها .

وهناك لقب آخر لقب به ابن سمين وهو « شيخ السبعينية^(١) » ، نسبة إلى طريقته الصوفية التي أنشأها والتي يسمى أتباعها بالسبعينية^(٢) .

وغة ألقاب أخرى لابن سمين تكشف لنا عن نسبه : فقد ذكر المقرئ في نفع الطيب عن أبي الحسن الششتري تلميذ ابن سمين أنه كان يلقب أستاذه « بالناقصي^(٣) » ، وكذلك لقبه ابن الخطيب في الاحاطة « بالمكي^(٤) » وأورد هذا اللقب أيضاً المقرئ في نفع الطيب^(٥) .

أما عن اللقب الأول وهو « الناقصي » فإنه يعني أن ابن سمين من أصل عربي ، ينتهي نسبه إلى غافق بن الشاهد بن علقمة بن عك بن الديث بن عدنان . فإذا تبين هذا عرفنا لم لقب باللقب الثاني وهو « المكي » فهو نسبة

(١) النجوم الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٣٥ ، شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ٣٢٩ .

(٢) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

(٣) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٩ .

(٤) الاحاطة ، لوحة ٢٨١ ، وقد ظن المستشرق الاسباني لاتوران « المكي » الواردة في كتاب الاحاطة لابن الخطيب ربما تكون محرفة والمقصود بها « المكي » (Ibn Sabin y su) . Budd Al Arif , P. 373) وربما رجح ظنه هذا ان ابن سمين اقام بمكة فترة طويلة من حياته ، ولكن هذه التسمية بالمكي جاءت من انتقال ابن سمين الى بني عك الاندلسيين على النحو الذي سيشير اليه بعد ذلك وليس في الأمر تحريف كما ظن لاتوران .

(٥) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٢٩٥ .

إلى عك بن الديث بن عدنان الذي ينتسب إليه بنو عك الغافقيون الأندلسيون
في الجوف من شمال قرطبة ، وفي قرب أشبيلية^(١) .

ومن هذا يتبين لنا نسب ابن سبعين . فهو عربي غافقي عكي ينتهي نسبه
إلى عدنان .

ويبدو لنا غير صحيح ما ذكره بعض المترجمين لابن سبعين من المشاركة من
أنه « قرشي مخزومي^(٢) » ، وذلك لأن المترجمين له من المغاربة مثل ابن
الخطيب والمقري ، وتلميذه الششتري ، أدري من المشاركة بنسبه في رأينا .
ويبدو أن أصحابه ، لتغاليهم فيه ، نسبوه إلى قريش وجعلوه من الاشراف^(٣) ،

(١) ورد في جمهرة أنساب العرب لابن حزم ما يلي : « بنو عك بن عدنان ، وقد قيل
بنو عك بن الديث بن عدنان . منهم : غافق بن الشاهد بن علقمة بن عك ، ودارم بالاندلس
معروفة باسمهم في الجوف من شمال قرطبة ، منهم : بنو اسلم (بضم اللام) ابن القيافة بن غافق
ابن الشاهد بن علقمة بن عك ، وله عقب قد خل برنيانة الغافقين بقرب اشبيلية على النهر الاكبر
أي الوادي الكبير الذي لا زال يسمى الى اليوم باسمه العربي وهو (Guadalquivir) (ابن
حزم الاندلسي : جمهرة أنساب العرب ، طبعة ليفي روفنسال ، دار المعارف بمصر ١٩٤٨ ،
ص ٣٠٩) ، وهذا يفسر لنا لم لقب ابن سبعين بالاشبيلي ، فأصل اجداده منها ، وهم الغافقيون
الذين كانوا بالقرب من اشبيلية ، على نحو ما يذكر ابن حزم ، ويرجح هذا ما عثرنا عليه في ثنايا
ترجمة الفاسي لابن سبعين من ان أباه ولي أمر الاشراف بأشبيلية (العقد الثمين ، مجلد ٣ ،
ص ٣٠٢) .

(٢) ذكر ذلك الذهبي في تاريخ الاسلام (مجلد ٣٠ ، ورقة ٢٧ ب) ولابعه فيه ابن شاكر
في عيون التواريخ ، ص ٣٣٤ ولم يذكره غيرهما .

(٣) من هؤلاء تلميذه يحيى بن احمد بن سليمان البلسني الذي يتغالى فيه فيقول : ان ابن سبعين
ينتمي الى أشرف البيوت التي في بلاد المغرب وهم بنو سبعين وأنه هاشمي قرشي علوي (فتح
الطيب ، ج ٢ ص ٢٩٧) ، وقد اعتمد لاتور في بحثه على رواية يحيى بن احمد هذا في إثبات =

وإلى مثل أولئك يشير الفاسي في المقدم الثمين بقوله : « ... ان اصحابه
بفضوه إلى الفضلاء لتغاليهم فيه مع حقمهم في أنفسهم ، وأنه ليس بقرشى
كما زعموا (١) » .

اما عن اسرقه التي نشأ فيها فلا تمدنا المصادر بمعلومات وافية عنها ، وكل
ما نعرفه عن أبويه انها كان يشار اليها (٢) ، وان اسم أبيه هو « ابراهيم بن
محمد بن نصر بن محمد » . كما يستفاد ذلك من سياق اسم ابنه ، وقد ذكر ان
أباه هذا تولى أمر المدينة ، على نحو ما يستفاد من قول ابن الخطيب في
الاحاطة وهذا نصه : (كان ابن سبعين) من أبناء الاصاله ببلده ، وولي أبوه
بها خطة المدينة وبيته نبيه (٣) ، وكذلك كان جدوده « يشار اليهم ويصول
في الرياسة والحسب والتعين عليهم (٤) » .

= ان ابن سبعين ينتهي نسبه الى علي بن ابي طالب (Ibn Sabin y su Budd Al'Arif, P. 374 .
ولكننا لا نميل الى هذا الرأي والارجح ما أثبتناه من انه غافقي عكي . وهناك
رأي آخر خاطيء في نسب ابن سبعين نعب اليه شرينر (Schréiner) وهو ان ابن سبعين
قوطني (Goth) قائلاً انه اعتمد على ابن الخطيب في الاحاطة ، ويبدو ان الخطأ جاء من ان
شرينر قرأ « وقوطني الاصل » في مخطوط الاحاطة على انها « قوطني الاصل » انظر :
Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, 52
(1898), 528.

وقد تابعه بروكلمان في نفس الخطأ ، انظر : Brockelmann G. A. L. , S. I, 844

(١) المقدم الثمين ، مجلد ١ ، ص ٣٠٢ .

(٢) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٧ .

(٣) الاحاطة ، لرحه ٢٨٢ .

(٤) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٧ .

وتحدثنا المصادر كذلك بأنه كان لابن سبعين أخ يسمى أبا طالب بن سبعين، وأنه كان في وقت ما سفيراً للأمير عبدا لله بن هود إلى البابا في روما ليفاوضه في أمر نكث ملك المسيحيين بمعهده مع المسلمين^(١).

ومن هذا يتبين لنا أن ابن سبعين ينتمي إلى أسرة نبيلة كان لها شأن بالأندلس، وهذا يفسر لنا لم كان ابن سبعين معتداً بنفسه لنشأته في مثل هذه الأسرة، واستمع إلى ابن الخطيب قائلاً عن هذا: «نشأ (ابن سبعين) ترفاً مبجلًا في ظل جاه وعز نعمة لم تفارق معها نفسه الأبوا^(٢)،^(٣). وكذلك تلاحظ نزعة ابن سبعين في الاعتداد بنفسه والفخر بها بوضوح في مراسلاته مع الامبراطور فردريك الثاني وكذلك في مصنفاته الأخرى كبد العارف والإحاطة وغيرها.

٣ - مولده ونشأته العلمية وأساتلته :

يختلف المترجمون لابن سبعين في تحديد سنة مولده :

١ - فيذكر ابن شاکر^(٤) أن وفاة ابن سبعين كانت في عشرين شوال سنة ٦٦٨ هـ. وله من العمر خمس وخمسون سنة، فيستفاد من هذا أن ابن سبعين ولد في سنة ٦١٣ هـ. وقد تابع ابن شاکر من الباحثين المحدثين في الأخذ

(١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٠٠.

(٢) «بأي.. بأوا فخر، وبفسه رفعها وفخر بها» الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مادة «بأي».

(٣) الإحاطة، لوحة ٢٨٢.

(٤) فوات الوفيات، ج ١، ص ٢٤٧.

بهذا التاريخ كل من ماكدونالد^(١) ، ولا تور^(٢) ، وهرثاندس^(٣) ، وكابانلاس^(٤) .

٢ - ويذكر المقرئ عن ابن حبيب أنه قال في « درة الأسلاك » ، أن ابن سبعين توفي بمكة سنة ٦٦٩ هـ . عن نحو خمسين سنة^(٥) ، وما يقوله ابن حبيب يمكن أن نستنتج أنه ولد حوالي سنة ٦١٩ هـ .

٣ - ويذكر الشعرائي في طبقاته أن ابن سبعين توفي سنة ٦٦٧ هـ . عن خمس وخمسين سنة^(٦) ، فيستنتج من هذا أن مولده واقع في سنة ٦١٢ هـ .

٤ - على أن هناك طائفة من المترجمين نصوا على تاريخ مولد ابن سبعين ، وهم الذهبي^(٧) ، وابن كثير^(٨) ، والفاصي^(٩) ، وابن شاکر^(١٠) ، والمقرئ^(١١) ،

(١) Macdonald : Development of muslim theology, juris-prudence & constitutional theory, New York 1926, p. 263.

(٢) Ibn Sabin Y su Budd Al Arif, p. 373.

(٣) Hernandez (Mijuel Cruz) : Historia de las filosofia Espanola, filosofia Hispano - musulmana, Madrid 1957 t. 2, p. 296.

(٤) Cabanellas (Dario) : Fédérico II de Siciliae Ibn Sabin de Murcia. Las « Questiones Sicilians » , Miscelanea de Estudios Arabes y hebraicos, Granada 1955, Año IV, N. 4, p. 48.

(٥) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٦ .

(٦) طبقات الشعرائي ، ج ١ ، ص ١٧٧ .

(٧) تاريخ الاسلام ، مجلد ٣٠ ، ورقة ٢٨ أ .

(٨) البدايه والنهايه ، ج ١٣ ، ص ٢٦١ .

(٩) المقدم الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٣٠٢ .

(١٠) عيون التواريخ ، ص ٣٣٤ .

(١١) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ .

والبيونيني البعلبيكي^(١) ، وهؤلاء قد اتفقوا جميعاً على أن مولده واقع في سنة ٦١٤ هـ . (= ١٢١٧ م . - ١٢١٨ م .) وقد أخذ بهذا التاريخ من الباحثين المحدثين المستشرق الإيطالي أمرى^(٢) والمستشرق الاسباني بالتيا^(٣) .

ونحن نأخذ بما اتفق عليه غالبية المترجمين لابن سبعين من أن مولده كان واقعاً في سنة ٦١٤ هـ . (= ١٢١٧ م - ١٢١٨ م) ، لأن هذا التاريخ في رأينا أرجح من التواريخ الأخرى التي تؤخذ بمحض الاستنتاج من أقوال بعض المترجمين لابن سبعين .

يقع مولد ابن سبعين إذن في النصف الأول من القرن السابع الهجري ، وذلك في أواخر عصر الموحدين بالأندلس . ويمكننا أن نميز في حياته (التي تبدأ من سنة ٦١٤ هـ . وتنتهي في سنة ٦٦٩ هـ .) بين أطوار ثلاثة :

فالطور الأول من حياة ابن سبعين يبدأ من سنة ٦١٤ هـ . وينتهي حوالي سنة ٦٤٠ هـ . بخروجه من الأندلس مع فريق من أتباعه إلى المغرب ، وفي هذا الطور نجد ابن سبعين يطلب العلم على أساتذة الأندلس ، ويتكون من التاحيتين الدينية والفلسفية ، والطور الثاني يبدأ من حوالي سنة ٦٤٠ هـ . بخروجه من الأندلس إلى حوالي سنة ٦٥٢ هـ . وفيه يقع الاتصال بين ابن سبعين والامبراطور

(١) ذيل مرآة الزمان ، ج ٢ ، ص ٤٦٠ .

Amari : Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II, J. A. 5 ième serie I, Paris 1853, p. 245; Storia dei musulmani de Sicilia, Catani 1939, VIII, parte terza, p. 723.

Palencia : Historia de las literatura Arabizo - Espagnola. (٣) Barcelona. 1928. p. 240.

فريدريك الثاني حاكم صقلية ، وفيه نجد ابن سبعين كثير الارتحال في بلاد المغرب إلى أن يدخل مصر ، وفي هذا الطور الثاني يعاني ابن سبعين كثيراً من خصومات الفقهاء المتعصبين عليه ، والطور الثالث يبدأ من حوالي سنة ٦٥٢ هـ . وينتهي في سنة ٦٦٩ هـ . بوفاة ابن سبعين ، وفيه يقيم ابن سبعين في مكة في حماية حاكمها ، الذي كان يستشيريه في أمور الحكم ، ويشغل بالسياسة .

وفيا يلي سنتحدث عن هذه الاطوار بالتفصيل :

ففي الطور الاول درس ابن سبعين العربية والآداب بالاندلس على جماعة من شيوخها^(١) ، وشارك في دراسة منقول العلوم^(٢) ، ونظر في العلوم العقلية على اختلافها^(٣) ، وعلوم الأوائل والفلسفة^(٤) ، وبعطينا الفاسي في (العقد الثمين) صورة لطلب ابن سبعين لهذه العلوم قائلاً : « اشتغل بمرسية في مبدأ أمره بعلوم الأوائل من المنطق والالهي والطبيعي والرياضي الذي مجموع الحكمة عليه والتي تدعى الفلسفة . ونظر في شيء من أصول الدين على طريقة الأشعرية المتقدمين ، ومهر فيما ظهر به من الممتد ، وأظهر أن ما قال به هو عين التحقيق ، وأنه فوق التصوف رتبة^(٥) » .

(١) الاحاطة ، لحة ٢٨١ (فيا أورده عنه المؤرخ ابن عبد الملك) ، نفع الطيب ، ج ٢ ،

ص ٤٠٢ .

(٢) عنون الدراية ، ص ١٤٠ .

(٣) الاحاطة ، لحة ٢٨٢ .

(٤) البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٢٦١ .

(٥) العقد الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٢٩٣ .

ويشير بعض المترجمين لابن سبئين إلى أنه قد اشتغل بدراسة الطب^(١) والكيمياء والسيما^(٢) ، وعلم الأسماء والحروف^(٣) .

ومن العسير على الباحث أن يتوصل إلى معرفة شيء مفصل عن هذه الفترة من حياة ابن سبئين ، والروايات التي تتعلق بأساتذته الذين قيل إنه أخذ عنهم متعارضة مع ما نعرفه عن تاريخ مولده .

فتذكر لنا بعض المصادر أن ابن سبئين أخذ عن ثلاثة من الاساتذة هم ابن دهاق^(٤) والبوني والحراي^(٥) .

أما عن ابن دهاق^(٦) فهو ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي ، يكنى بأبي اسحق ويعرف بابن المرأة ، سكن مالقه بالاندلس زمناً طويلاً ، وكان متقدماً في علم الكلام ، حافظاً للحديث والتفسير والفقهاء والتاريخ ، وغير ذلك ، وكان تخصصه في علم الكلام أكثر من غيره من العلوم ، وكان ابن دهاق كذلك ذاكرةً للكلام الصوفية متحدثاً في مجالسه بأخبارهم ، وكان كما يذكر مترجموه شيخ الجمهور بمالقه ، وكان مؤثراً للخمول ، حسن العشرة ،

(١) فوات الوفيات ، مجلد ٣ ، ص ٢٤٧ .

(٢) البداية والنهاية ج ١٣ ، ص ٢٦١ ، فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

(٣) جلاء العينين ، ص ٥١ .

(٤) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ ، نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ .

(٥) الناري : الكواكب الدرية ، ورقة ٣٣٨ ب : ابن العماد ، شذرات الذهب ج ٥ ،

ص ٣٣٠ .

(٦) انظر : ابن الخطيب : الاحاطة ، طبعة القاهرة ١٣١٩ هـ ، ج ١ ، ص ١٨٠-١٨١ .

ابن القاضي : جذوة الاقتباس ، طبعة فاس ١٣٠٩ هـ ، ص ٨٧ .

مؤثراً بما لديه ، وقد انتقل ابن دهاق إلى مرسية حتى توفي بها سنة ٥٦١١ هـ .
(= ١٢١٤م - ١٢١٥م) ، وقد خلف ابن دهاق من المصنفات شرحاً
لكتاب الارشاد لأبي المالبي الجويني ، وشرحاً للأسماء الحسنی ، كما صنف جزءاً
في اجماع الفقهاء ، وشرحاً لمحاسن المجالس لأبي العباس أحمد بن العريف ،
وجميع تصانيفه - كما يقول ابن الخطيب - في الاحاطة «ناقعة في أبوابها حسنة
الوصف والمباني » .

ولكن إذا كان ابن سبعين قد ولد في سنة ٦١٤ هـ .^(١) ، وكان ابن المرأة
قد توفي سنة ٦١١ هـ . فكيف يمكن أن يتلمذ ابن سبعين عليه ؟

هذه هي نفس المشكلة التي نصادفها في تلمذته على الأستاذين الآخرين وهما
البوني والحرائني :

فالبوني^(٢) هو أبو العباس أحمد بن علي يوسف القرشي محيي الدين من

(١) ليس يمكن التشكك في هذا التاريخ ، وافترض انه ولد في تاريخ متقدم لما ورد في
رسالة ابن سبعين النورية من قوله عن نفسه: « وجملة الأمر فرغت منه (يعني من الرسالة النورية)
في يوم الثلاثاء من المشر الاول من شهر صفر سنة ثمان وخمسين وستائة ، والعمر آخر سن الشيبية»
(الرسالة النورية بمجموعة الحزاة التيمورية ص ١٠٥) ، يعني انه لما صنفها كان له من العمر
- بحسب التاريخ الذي رجحناه - اربعة وأربعون سنة ، وهو يبدو متقناً مع ما يقوله من انه
كان في آخر سن الشيبية ، والشيبية كما جاء في لسان العرب خلاف الشيب (لسان العرب مادة
« شيب ») .

(٢) انظر : شمس المعارف الكبرى ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ١ ، وكشف الظنون
لحاجي خليفة ، مجلد ٢ ، ١٠٦٢ ، وانظر : Brockelmann : S. A. L. , I, 457 ;
S. I, 910 . والمناري : الكواكب الدرية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية برقم ٢٥٩ .
تاريخ ، الجزء الثاني ، ورقة ٢٣٩ - ٢٤٠ . وانظر أيضاً : Sarton An Introduction
to the history of Science, II, P. 595 - 596 .

علماء الأسماء والحروف ، ولد في بونة بالجزائر ، وتوفي سنة ٦٢٢ هـ .
(= ١٢٢٥ م) ، وهو صاحب الكتاب المعروف بـ « شمس المعارف ولطائف
المعارف » ، وله مؤلفات أخرى في هذا الفن مشهورة .

أما الحراني ، فهو شيخ البوني ، ويعرفنا به البوني قائلاً : « وأما شيخنا
الامام العارف بالله العلامة أبو الحسن الحراني قدس الله سره ، فقد ظهرت
منه أحوال غريبة ، واشتهرت عنه حكايات عجيبة ، وكان فائق اللسان في
علم الحروف والاسماء وعارفاً بمراتب الخواص ، ... وهو أبو الحسن بن علي
ابن محمد بن ابراهيم بن محمد الحراني سكن حماة ومات بها سنة ٥٣٨ هـ .^(١) .

يتبين إذن أن ابن سبعمين الذي ولد في عام ٦١٤ هـ . لا يمكن أن يكون
قد تلمذ على ابن دهاق المتوفى سنة ٥٦١ هـ .^(٢) أو البوني المتوفى سنة ٥٦٢ هـ .
أو الحراني الذي توفي سنة ٥٣٨ هـ .

والذي نرجعه أن ما يقصد إليه كتاب التراجم من أن ابن سبعمين قد

(١) شمس المعارف الكبرى ، ج ٤ ، ص ١٢١ .

(٢) لم يذكر لاقور في بحثه غير ابن دهاق من اساتذة ابن سبعمين ، وقد أشار لاقور الى ان
المصادر المعروفة له لم تسمح بحل هذا الاشكال : (Ibn Sabin y su Budd Al' Arif, :
P. 374) .

وهو يعني الاشكال الذي يتلخص في وجود فجوة زمنية بين ابن سبعمين وابن دهاق ، ولكن
لما كانت الحالتان الاخرتان ، وهما تلذة ابن سبعمين على البوني والحراني مشابھتين لحالة ابن
دهاق ، لذلك رجحنا اخذه عن هؤلاء جميعاً بطريق قراءة مصنفاتهم . خصوصاً وان ابن سبعمين
لم يذكر في مصنفاته اخذه عن أي واحد منهم ، غير اننا صادفنا اسم ابي اسحق بن المرأة على
لسان تلميذ لابن سبعمين هو شارح رسالة العهد في معرض الحديث عن صنف في العلوم الشرعية
(شرح رسالة العهد ، مجموعة رسائل ابن سبعمين بالخرزانة التيمورية ص ٣٢) .

أخذ عن هؤلاء الأساتذة هو أنه طالع مصنفاتهم وتأثر بها ، لا أنه اتصل بهم شخصياً ، أو أخذ عنهم مباشرة . والذي يرجح هذا الظن لدينا أن أحد تلاميذ ابن سبعمين ، وهو شارح رسالة العهد ، يظهرنا على أن استاذة قد حصل علوم الأوائل والأواخر بمحض الاطلاع على الكتب المصنفة فيها ، وإليك ما يقوله في هذا الشأن وهذا نصه : « وذلك أن سيدنا - يقصد ابن سبعمين - رضي الله عنه قد اطلع على القوانين المتقدمة كلها الشرعية والفلسفية والادبية ، وحصر الكتب المنزلة فيها والغير المنزلة ، من أول مبدأ المعالم إلى وقتنا هذا ، وعرف مجملها ومفسرها ، ومهملها ومخصصها ، وفك غوامضها ، وخصص منها خمسة مذاهب وأهل ما دونها^(١) ، (يعني بهذا مذاهب الفقهاء والأشعرية والحكماء والصوفية والمقربين) .

ويرجح ظننا أيضاً ما نعلمه عن ابن سبعمين من أنه كان مفرماً بالاطلاع على كلام غيره من العلماء المتقدمين عليه ، كما يذكره ابن شاذان في فوات الوفيات ، وهذا نصه : « كان (ابن سبعمين) لا ينام كل ليلة حتى يكرر عليه ثلاثون سطر من كلام غيره^(٢) » .

ويبدو ان ابن سبعمين قد تأثر في علم الكلام والعلوم الدينية الأخرى كالفقه والتصوف ، بإبن دهاق ، وفي هذا يقول المقرئ في نفع الطيب : « وأخذ (أي ابن سبعمين) عن أبي اسحق بن دهاق ، وبرع في طريقه^(٣) » ،

(١) شرح رسالة العهد ، مجموعة رسائل ابن سبعمين الخطية بالخزانة التيمورية ، ص ١١ .

(٢) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

(٣) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ١٠٢ .

ويقول ابن الخطيب في الاحاطة : « وأخذ (ابن سبعين) التحقيق عن ابن دهاق^(١) » .

ويبدو كذلك أنه تأثر في علم الحروف والاسماء بالبوني ومصنفاته ، وبالحراني . ولم يكن تأثره ليقف عند حد هؤلاء فقط وانما هو يتجاوزهم إلى كثير من علماء وصوفية الاندلس السابقين عليه أو المعاصرين له كما سيتضح عند الحديث عن ثقافته .

ويحدثنا المترجمون لابن سبعين بأنه كان في طور نشأته بالاندلس جاداً في حياته ، بعيداً عن اللهو والترف ، تاركاً للرياسة الدنيوية التي وجدها في أسرته ، ويبدو كذلك أن ابن سبعين كان صاحب الفضل الاول في تكوين شخصيته العلمية منذ طفولته^(٢) ، وإلى هذا يشير تلميذه يحيى بن أحمد قائلاً : « أنظر في بدايته وحفظ الله له في صغره ، وضبطه له من اللهو واللعب ، واخراجه من اللذة الطبيعية التي هي في جملة البشرية ، وتركه للرياسة العرضية المولود عليها عند العالم مع كونه وجدها في آباءه ، وهي الآن في اخوته .. وانقطاعه إلى الحق انقطاعاً صحيحاً تعلم تخصيصه وخرقه للعادة ، ثم أنظر في تأييده وفتح من الصغر وتأليف كتاب « بدو العارف » وهو ابن خمس عشرة سنة ، وفي جلاله هذا الكتاب ، وكونه يحتوي على جميع الصنائع

(١) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ .

(٢) يؤيد هذا ان ابن سبعين لا يشير الى اخذه عن أي استاذ ، أضف الى هذا انه لم يكن يعترف بالفضل لأحد من سابقه . انظر : Colin : Abdel - Haqq el-Badisi. El Maqsad. trad. annotée par G. S. Colin. Archives Marocaines. XXVI (1926).

وانظر أيضاً جلاء العينين ، ص ٥١ .

العلمية والعملية ، وجميع الامور السنية ، تجده خارقاً للعادة . وفي نشأته ببلاد الاندلس ولم يعلم له كثرة نظر ، وظهوره فيها بالعلوم التي لم تسمع قط ، تعلم أنه خارق للعادة^(١) .

هذه صورة لما كانت عليه حياة ابن سبعمين في طورها الاول ، ومنها يتبين لنا كيف نشأ وكيف تكون من الناحيتين العلمية والتصوفية .

ويأتي بعد ذلك الطور الثاني من حياة ابن سبعمين ويبدأ بارتحاله من مرسية حوالي سنة ٦٤٠ هـ . الى بعض بلاد الاندلس ثم شمال افريقيا ومصر ، وينتهي بدخوله إلى مكة حوالي سنة ٦٥٢ هـ . وفيما يلي بيان ذلك :

٤ - ارتحاله من الأندلس إلى المغرب ومصر :

ارتحل ابن سبعمين ، ومعه فريق من تلاميذه ، من مرسية ، وكان ذلك حوالي سنة ٦٤٠ هـ^(٢) .

وقد اختلف المترجمون لابن سبعمين في سبب خروجه من الاندلس فأولئك الذين ترجحوا له من خصومه يقولون انه نفي من المغرب بسبب كلمة كفر

(١) نفع الطيب ، ج ٢ ص ٣٩٨ .

(٢) رجحنا هذا التاريخ لأن ابن سبعمين كان مقيماً في سبتة حين ورود اسئلة الامبراطور فريدريك الثاني على نحو ما تذكره المصادر لنا ، ولما كانت الاسئلة قد وردت في عصر الخليفة الموحد أبي محمد عبد الواحد الرشيد الذي حكم من ٦٣٠ هـ - ٦٤٠ هـ ، فإن هذا يعني ان ابن سبعمين كان موجوداً في سبتة سنة ٦٤٠ هـ او قبلها بقليل أما ما يذكره ابن شاعر في فوات اللوفيات (ج ١ ، ص ٢٤٧) من ان ابن سبعمين حينما خرج من وطنه وله من العمر ثلاثون عاماً (أي حوالي سنة ٦٤٤ هـ) فلمله يعني هجرته من المغرب الى مصر لا من الاندلس الى المغرب .

صدرت عنه وهي قوله: «لقد حجر ابن آمنة واسماً بقوله لا نبي بعدي»^(١)، و يرون فيها أنه كان ينكر النبوة، ويعتبر أنها شيء «كسبي»^(٢)، وفي هذا الكلام ما فيه من التعجني على ابن سبعمين الذي كان يعظم النبوة ويؤمن بالنبي، فيقول المقرري في نفع الطيب: «وقال بعضهم عند إيراد جملة من رسائله (يعني رسائل ابن سبعمين) أنها تشتمل على ما يشهد له بتعظيم النبوة وإيثار الورع»^(٣).

وإذا كان خصوم ابن سبعمين يرون أنه نفي من المغرب لما نسب إليه من الكفر فإن انصاره يرون في هذه الهجرة أحد مفاخر ابن سبعمين، ودليلاً على كونه وارثاً مخلصاً فيقول تلميذه يحيى بن أحمد ما نصه: «وانظر... (في) خروجه عن الأهل والوطن الذي قرنه الحق مع قتل الإنسان نفسه.. تعلم تخصيصه وخرقه للعادة»^(٤).

وقد فسر ماكدونالد هجرة ابن سبعمين بأسباب سياسية قائلاً: «ومن

(١) فوات الوفيات، ج ١، ص ٢٤٨.

(٢) ذكره ابن كثير في البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٢٦١، وانظر أيضاً: الشيخ أبو المعاني الشافعي السلامي: غاية الأمان في الرد على النبهاني، طبعة سنة ١٣٢٥ هـ، ص ٤٤٠. وقد كانت هذه المسألة، أي مسألة النبوة، موضع هجوم ابن تيمية على ابن سبعمين.

(٣) نفع الطيب، ج ٢، ص ٤٠١، وانظر الإحاطة، لوحة ٢٨٢ وما بعدها، وانظر الفقرات التي أوردتها ابن الخطيب من بعض رسائل ابن سبعمين والتي تثبت تعظيمه للنبوة، وانظر أيضاً، شرح رسالة العهد بمجموعة الحزبانة التيمورية، ص ٢٥ - ٢٧، وانظر «بدو العارف» نسخة فوتوغرافية لمخطوطة جبار الله، لوحة ٥٢.

(٤) نفع الطيب، ج ٢، ص ٣٩٨.

الواضح انه كان من الممكن لابن سبئين ان يحامر بأرائه بين الناس طالما كان الموحدون اقوياء الى حد حمايته ، ولكن امبراطوريتهم كانت تضمحل باستمرار وتقسم الى اجزاء ، فولى وقت الحرية ... فجعله ذلك هاجر الى المشرق ، (١) .

والذي نرجعه ان ابن سبئين قد هاجر من الاندلس بسبب هجوم الفقهاء عليه وخوفه منهم ، فقد كان الاندلسيون من المسلمين يضيقون بكل نظر فلسفي حر ، وهم قد احرقوا من قبل كتب الغزالي حينما وفدت الى الاندلس (٢) ، مع اعتدالها ، فليس بعيد أن يكون ابن سبئين قد هوجم بشدة من جانب الفقهاء ، فضاق ذرعاً بهجومهم وتضييقهم عليه ، فقرر ان يتنادر الاندلس الى غيرها من البلاد ليفر من موت محقق (٣) ، وليجد لدعوته صدى وقبولاً في غير الاندلس من البلدان الاسلامية .

لهذا قرر ابن سبئين أن هاجر من الاندلس الى المغرب ، وفي طريق

(١) . Macdonald : Muslim Theology. P. 265 .

(٢) ابن طلوس : كتاب المدخل لصناعة المنطق ، نشر آسين بلاسيوس ، مدريد ١٩١٦ ، ص ١١ - ١٢ .

(٣) لقي كثير من الصوفية المتفلسفين بالاندلس مصيراً شنيعاً ، ومن هؤلاء ابن قسي رئيس فرقة المريدين والذي قتل في سنة ٥٤٦ هـ ، وابن برجان استاذ ابن عربي ، وابن العريف ، الذين ذكر انها مالا مسمومين بأمر من سلطان شمال افريقيا علي بن يوسف بعد سجنها مدة طويلة ، ولعل ابن عربي قد هاجر الى المشرق خوفاً من نفس المصير كما رجحه الدكتور عفيفي

(انظر : The mystical philosophy of Muhyid - Din Ibnul' Arabi. Cambridge 1939. Intr. XVI) .

وانظر عن ابن قسي أيضاً (Massignon : Recueil .. etc . P. 102) .

هجرته مر ببعض بلاد الاندلس، فيحدثنا ابن الخطيب في الاحاطة انه دخل
غرناطة مجتازاً الى سبتة بشمال افريقيا ، وكان ابن سبعين في غرناطة مع جملة
من أتباعه الفقراء الذين صحبوه في رحلته (١) .

ثم انتهى المطاف بمد ذلك بابن سبعين الى مدينة سبتة (٢)، وكان حاكمها
في ذلك الوقت يدعى ابن خلاص ، وقد اقام ابن سبعين وأتباعه في هذه
المدينة فترة من الزمن داعين الى طريقتهم في التصوف . ويقال ان ابن سبعين
لما وصل الى سبتة ودعا الناس الى مذهبه ، أعجبت به امرأة موسرة من
أهل سبتة ، وعرضت عليه أن تزوجه فقبل ، ويقال كذلك انها انفقت
عليه من مالها ، وشيدت له منزلاً وزاوية اقام فيها (٣) .

ويحدثنا الفاسي كذلك نقلاً عن ابي العباس الميورقي : انه قد ولد لابن
سبعين ولد ، ولكنه توفي في حياة ابيه سنة ٦٦٦ هـ (٤) .

ويحدثنا المؤرخ ابن عبد الملك: ان ابن سبعين عكف في سبتة على مطالعة
كتب التصوف ، وتدريسها ، والتكلم على بعض معانيها ، فالت اليه للعامه
وغشيت مجلسه (٥) .

وفي أثناء اقامة ابن سبعين في سبتة ارسل الامبراطور فريدريك الثاني

(١) الاحاطة ، لوحة ٢٨٣ .

(٢) انظر مثلاً : الاحاطة ، لوحة ٢٨١ .

(٣) Colin 181 .

(٤) العقد الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٣٠١ .

(٥) الاحاطة ، لوحة ٢٨١ .

بأسئلته الفلسفية الى ابن سبعين ، وكان قد وجهها الى علماء آخرين في المشرق فلم يتلق عليها ردوداً مقنعة ، فأرسل بها الى الخليفة الموحد ابي محمد عبد الواحد الرشيد من بني عبد المؤمن ، الذي أمر حاكم سبتة ابن خلاص بأن يرسل بها الى ابن سبعين ليجيب عليها ، على نحو ما سنفصل الحديث عنه في موضع آخر من هذا البحث .

ويبدو ان حاكم سبتة نفسه ، بعد ان أجاب ابن سبعين على الاسئلة ، اشم منها رائحة كونه فيلسوفاً ، فأجبره على مفادرة سبتة (١) . وهنا لم يجد ابن سبعين مفرأ من الالتجاء الى مكان آخر فانتقل الى العدوة ، ومنها الى يجاية ، وسكن هذه الأخيرة مدة من الزمن على نحو ما يذكره الغبريني في عنوان الدراية (وهو كتاب في تراجم علماء يجاية في القرن السابع الهجري) ، وفي يجاية لقبه أناس كثيرون اخذوا عنه وانتفعوا به في فنون خاصة (٢) .

وكانت فترة اقامة ابن سبعين في المغرب فترة نشاط وحيوية ، ففي خلالها صنف أم مصنفاته (٣) ، وانتشرت طريقته وكثر أتباعه .

وكان تعصب الفقهاء دائماً هو الذي يجعله يفكر في الهجرة من مكان الى

(١) انظر : Colin 181 .

(٢) عنوان الدراية ، ص ١٣٩ - ١٤٠ ، ويقال ان ابن سبعين دخل قابس في تونس كذلك : (Ibn Sabin y su Budd Al Arif . P. 376) ، وتاريخ ابن خلدون طبعة دي سلان ، ج ١ ، ص ٤١٦ .

(٣) انظر : Lator : Ibn Sabin y su Budd Al' Arif. P. 375 .

مكان ، ذلك أن شيخ الفقهاء في تونس أبا بكر بن خليل السكوني وجه حملة شديدة الى ابن سبعين وأتهمه بالزندقة ^(١) ، وكان هجوم الفقهاء منصباً على عقيدته وعلى مريديه بسبب الملابس التي كانوا يلبسونها ، وطريقتهم التي كانوا يمشون بها ، مخالفين بها العرف ، وكان لهجوم الفقهاء أثر سيء في نفسية ابن سبعين ، وقد صور لنا ابن الخطيب في الاحاطة حملة الفقهاء عليه وأثرها في نفسه قائلاً : « ولما توفرت دواعي النقد عليه من الفقهاء زياً وانتبأذاً ونحمة وصحة واصطلاحاً كثر عليه التأويل ، ووجهت لألفاظه المعارض ، قلبت موضوعاته ، وتماورته الوحشة » ^(٢) .

ويقول المقرئ : « وجرت بينه وبين الكثير من اعلام المشرق والمغرب خطوب يطول ذكرها » ^(٣) .

(١) تاريخ ابن خلدون طبعة دي سلات ، ج ١ ، ص ٤١٦ ، وانظر : Mehren : Correspondance ... etc. P. 15 .

وقد اشتهر ابن سبعين بأنه زنديق ليس فقط في دوائر الفقهاء وإنما أيضاً بين اوساط العوام . ولا أدل على ذلك من رواية يرويها لنا ابن شاکر عن ابن سبعين تثبتها فيما يلي : « لما خرج (ابن سبعين) من وطنه كان ابن ثلاثين سنة وخرج معه جماعة من الطلبة والاتباع فيهم الشيوخ ولما أبعدوا بعد عشرة ايام ، أدخلوه الحمام ليزيل وعشاء السفر ، ودخلوا في خدمته ، وأحضروا له قيصاً ، فجعل القيم يحك أرجلهم ويسألهم عن وطنهم لما استغروهم . قال : فقالوا له : من المرسية . قال (القيم) : من البلد الذي ظهر فيه هذا الزنديق ابن سبعين ! فأوماً (ابن سبعين) اليهم (الى اصحابه) ان لا يتكلموا ، وقال : نعم . فأخذ (القيم) يسبه ويلعننه ، وابن سبعين يقول له : استغص في ذلك ، وذلك القيم يزيد في اللعن والشتم الى ان قاض احدم غيظاً وقال له : يحك ! هذا الذي تسبه قد جعلك الله تحت رجله ، وأنت في خدمته أقل غلام ، فسكت خجلاً وقال : استغفر الله ! (فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨) .

(٢) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ .

(٣) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٦ .

لهذا كله هاجر ابن سبعمين من المغرب الى المشرق ، وتوجه أولاً الى القاهرة (١) .

على أن فقهاء المغرب حينما اخرجوه من ديارهم لم يكتفوا بذلك ولكنهم ارسلوا قبله رسولا الى مصر يحذروا اهلها منه بدعوى انه ملحد قاتل بوحدة الخالق والمخلوق إذ يقول : « أنا هو وهو أنا » (٢) .

والفترة التي قضاها ابن سبعمين في مصر أيضاً غامضة ، وما تمدنا به المصادر عنها من القلة بحيث لا يسمح لنا بأن نعرف عنها شيئاً مفصلاً . وكانت مصر في ذلك العصر الذي دخل فيه ابن سبعمين اليها حافلة بكثير من شيوخ الصوفية الذين وفدوا اليها من المغرب كأبي الحسن الشاذلي الذي دخل مصر حوالي سنة ٦٤٢ هـ ومعه جملة من تلاميذه ومريديه واستوطنوا الاسكندرية (٣) . ووفد الى مصر كذلك من صوفية الاندلس في هذا العصر كثيرون منهم ابو عبد الله المعافري الشاطبي نزيل الاسكندرية وأحد الاولياء المشهورين بالعلم والعمل والزهد ، توفي بالاسكندرية سنة ٦٧٢ هـ (٤) ، ومنهم الشيخ عبد الله بن أبي حمزة المرسي الاندلسي ، وقد

(١) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ ، ونحن لا نعلم تاريخ دخول ابن سبعمين الى مصر على وجه التحديد ، إلا أن الفاسي قد اورد في العقد الثمين عن الميورقي عن بعض تلامذة ابن سبعمين: ان ابن سبعمين قد قدم من المغرب طالباً للحجاز سنة ثمان وأربعين وستائة (العقد الثمين مجلد ٣ ، ص ٣٠٢) ، ولما كان ابن سبعمين قد مر بمصر في طريقه الى الحجاز ، فيحتمل انه دخل مصر في سنة ٦٤٨ هـ او بعدها .

(٢) الشعراي : الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٥ .

(٣) انظر كتابنا : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، القاهرة ١٩٥٨ م ، ص ٤٦ .

(٤) ففتح الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٤٠ - ٣٤١ .

اشتهر بالعبادة والتمسك بآثار النبي ﷺ ، وقدم مصر وتوفي بها سنة ٦٧٥هـ^(١) ،
 وابن سراقه الشاطبي تلميذ السهروردي صاحب « عوارف المعارف » ، والذي
 قدم مصر وتولى مشيخة دار الحديث الكاملة ، وبقي بها إلى أن توفي بالقاهرة
 سنة ٦٦٣ هـ .^(٢) ، وكثير غيرهم .

وقد أحسن أهل مصر استقبال هؤلاء الصوفية الذين أشرنا إليهم لأنهم
 كانوا واضعي التمسك بالكتاب والسنة ، ولكنهم لم يحسنوا استقبال ابن
 سبعين ، ولم يرضوا عن تصوفه الذي كان ممزجاً بالفلسفة ، كما لم يحسنوا
 استقبال تلاميذ ابن عربي من قبله^(٣) ، وفي الوقت الذي لم تنتشر فيه دعوة
 التصوف للفلسفي في مصر لمعارضتها للكتاب والسنة ولو ظاهراً ، انتشرت
 دعوة الشاذلية ومن نحا منحوم من الصوفية^(٤) في ذلك العصر انتشاراً واسعاً
 للغاية ، كما كان شيوخها موضع تبجيل واحترام .

ولم يلق ابن سبعين في مصر لدعوته قبولاً كبيراً لعموض كلامه واستفلاق

(١) طبقات الشيرازي ، ج ١ ، ص ١٧٦ .

(٢) نفع الطيب : ج ٢ ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٣) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ٤٧ .

(٤) كانت عقيدة صوفية المصريين السنيين في تلاميذ ابن عربي ومن شابههم أنهم كفرون
 مارفون عن الدين ، يدل على ذلك رواية يسوقها ابن تيمية في إحدى رسائله عن رأي الشاذلية في
 عفيف الدين التلمساني ، هذا نصها :

« حدثني كمال الدين بن المراغي أنه اجتمع بالشيخ أبي المباس (المراسي) الشاذلي تلميذ الشيخ
 أبي الحسن (الشاذلي) فقال عن التلمساني (وغيره) : هؤلاء كفار يعتقدون أن الصنعة هي
 الصانع . قال : وكنت قد عرضت على أن أدخل الخلوة على يده ، فقلت : أنا لا آخذ عنه هذا
 وإنما أعلم منه أدب الخلوة ، فقال لي : مثلك من يريد أن يتقرب إلى السلطان على يد صاحب
 الأتون والزبال ، فإذا كان الزبال هو الذي يقربه إلى السلطان كيف يكون حاله عند السلطان ؟
 (ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ، طبعة دار المنار ١٣٤٩ هـ ، ج ٤ ، ص ٧٦) .

معاني عباراته ، ومن الأدلة على ذلك أنه لما كان في مصر لقيه الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد ، وجلس إليه من ضحوة إلى قريب الظهر ، وابن سبعين يسرد كلاماً تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته على حد تعبير ابن دقيق العيد نفسه (١) .

ولهذا كان طبيعياً أن يتمصب الفقهاء في مصر على ابن سبعين كما تمصبوا عليه في كل مكان آخر لغموض آرائه ، وكان من أبرز أولئك الفقهاء المصريين الذين تمصبوا عليه وناصبوه العداء ، الشيخ قطب الدين القسطلاني (٢) ، الذي قولى الرد على عقيدة ابن سبعين ، وقد عرفنا هذا مما يرويه ابن تيمية قائلاً : وحدثني صاحبنا الفقيه أبو الحسن علي بن قرباص أنه دخل على للشيخ قطب الدين بن القسطلاني فوجده يصنف كتاباً ، فقال : ما هذا ؟ فقال : في الرد على ابن سبعين وابن الفارض وأبي الحسن الجربي والعفيف التلمساني (٣) .

(١) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ . والشيخ تقي الدين بن دقيق العيد هو محمد بن علي ابن وهب بن مطيع ، الامام شيخ الاسلام ، احد الاعلام وقاضي القضاة بمصر ، ولد سنة ٦٢٥ هـ وتوفي سنة ٧٠٢ هـ (وقيل سنة ٧٠٤ هـ) وكان اماماً متفتناً محدثاً فقيهاً اصولياً ، تفقه على ابيه وحل العز بن عبد السلام (فوات الوفيات ، ج ٢ ، ص ٢٤٤) وانظر ترجمته في الطالع السعيد للأدوري ص ٣١٨ ، وفي بدائع الزهور لابن إياس ، ج ١ ، ص ١٤٧ .

(٢) هو محمد بن احمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن ميمون الامام الزاهد قطب الدين القسطلاني التنويزي الاصل المصري ثم المكي ، ولد سنة ٦١٤ هـ ، وكان شيخاً عالماً زاهداً عابداً كريم النفس كثير الايثار حسن الاخلاق قليل المثال ، طلب من مكة الى القاهرة ، وولي دار الحديث الكاملة الى أن مات في سنة ٦٨٦ هـ (فوات الوفيات لابن شاکر ، ج ٢ ، ص ١٨١) ، و ترجم له الشمراني في طبقاته باعتباره صوفياً ، فقال عنه : « كان بالقاهرة يدرس في علمي الظاهر والباطن ويدعو الناس الى الله تعالى ، وكلف يلبس الحرقة من طريق السهروردي (البغدادي) رضي الله تعالى عنه » (طبقات الشمراني ، ج ١ ، ص ١٣٧) .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ ، ص ٧٥ .

ويبدو أنه كان للقسطلاني هذا تأثير كبير في أن هاجر ابن سبعين من مصر إلى مكة ، وهنا يبدأ الطور الثالث والأخير من حياة ابن سبعين ، وفيما يلي بيان هذا الطور :

٥ - ابن سبعين في مكة :

هاجر ابن سبعين من مصر إلى مكة حوالي سنة ٥٦٥٢هـ . وكان حاكم مكة في الوقت الذي هاجر فيه ابن سبعين إليها الشريف أبو نعي محمد الأول (٥٦٥٢هـ = ١٢٥٤ م - ٧٠٢ هـ = ١٣٠١ م .) ، وهو مؤسس بيت الأشراف الذي حكم منذ ذلك الوقت إلى عهد قريب^(١) .

وقد رأينا أن ابن سبعين التجأ إلى مكة لسببين : الأول هجوم الفقهاء عليه كما رأينا ، والثاني سبب سياسي ، وهو أن ابن سبعين اتهم في حياته بالتشيع والقول بالفاطمي^(٢) ، والتعصب لأهل البيت^(٣) ، وهذا من شأنه أن

(١) انظر: زامبارو: معجم الانساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الاسلامي ترجمة الدكتور زكي محمد حسن وآخرون، القاهرة ١٩٥١ م، ص ٣١، وانظر أيضاً دائرة المعارف الاسلامية، ج ١، ص ١٠٤ مادة « ابو نعي » .

(٢) القول بالفاطمي يعني الايمان بأن لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون ويستولي على الممالك الاسلامية ويسمى بالمهدي (ابن خلدون : المقدمة ، ص ٢١٨) . وقد نسب الى ابن سبعين القول بالفاطمي ، وفي ذلك يقول ابن خلدون : « .. وأكثر من تكلم من هؤلاء المتصرفه المتأخرين في شأن الفاطمي ابن العربي الحاتمي في كتاب « عقلاء مغرب » ، وابن قسي في كتاب « خلع النعلين » ، وعبد الحسق بن سبعين ، وابن ابي واطيل تليذه في شرحه لكتاب « خلع النعلين » ، وأكثر كلماتهم في شأنه الفار وأمثال .. الخ » (مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٢٧) .

(٣) عرنا على نص لابن سبعين يشتم منه رائحة التشيع لأهل البيت ، فيقول ابن سبعين : =

يحمل اقامته في مصر أمراً غير مرغوب فيه ، خصوصاً وأن المذاهب الشيعية في مصر كان قد قضي عليها منذ عصر السلطان صلاح الدين الأيوبي ، وكان سلاطين مصر الذين جاءوا في أعقابها ، يحاربون كل حركة يشتم منها رائحة الشيعة .

لذلك التجأ ابن سبعين إلى حاكم مكة الذي كان فاطمياً شريفاً طالباً حمايته ، وفي نفس الوقت كان الملك الظاهر بيبرس في مصر يناصب ابن سبعين العداء كما يذكر ابن سبعين نفسه^(١) . ويقال ان ابن سبعين أظهر في مكة تشيعه في حماية حاكمها^(٢) .

وقد كشف لنا للفاسي عن سبب العداء بين ابن سبعين والملك الظاهر بيبرس ، ذاكراً أن الظاهر بيبرس قد أحنقته كلمات منقولة عن ابن سبعين (ولعلها كلمات في التشيع) فجن ابنه في مصر لتلك الكلمات المنقولة عن أبيه . ثم لما حج الظاهر بيبرس سنة ٦٦٧ هـ^(٣) ، طلب ابن سبعين غاية الطلب ، ولكن ابن سبعين سرعان ما اختفى^(٤) .

وقد استقر ابن سبعين في مكة سنوات طويلاً كان خلالها موضع تقدير أبي

=» وتفهم... اشارات أهل البيت الطاهر ، للظاهرين خصوصهم ، واقتد بهم في اقتصاصهم وقصصهم ان أردت أن تسعد وتصد وتجزى وتكرم « (بدر العارف ، لوحة ٧٥) .

(١) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٢ .

(٢) Colin, 182 .

(٣) ذكر ابن لإس ان الملك الظاهر بيبرس قد خرج الحج من مصر في ثالث شوال من سنة ٦٦٧ هـ وقصد بعد ذلك المدينة الشريفة وزار قبر النبي ، وتوجه من هناك الى مكة فدخلها في خامس ذي الحجة (بدائع الزهور ، ج ١ ، ص ١٠٧) .

(٤) العقد الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٣٠١ .

نمى حاكم مكة ، وقد حاز ابن سبعين عطفه لأن أبا نمى كان قد أصيب بكمسر في رأسه بعد إحدى المعارك فعالجه ابن سبعين وشفاه وصنع له غطاء خاصاً للرأس (١) .

ويبدو أن ابن سبعين قد صادف في سنوات إقامته بمكة راحة وطمانينة ، لذلك نجدته يكرس جهوده للرياضات الصوفية ، والدعوة إلى التصوف على طريقته ، وكان يحج مع الحجاج في كل عام ، ويلتزم الاعتناء على الدوام .

وكان لابن سبعين في مكة باعتباراه فيلسوفاً وصوفياً نشاط ملحوظ ، فقد صنف ابن سبعين في مكة بعض مصنفاته كالرسالة « النورية » في آداب الذكر وقواعده صنفها سنة ٦٥٨ هـ . وكتب « بيعة أهل مكة » للسلطان زكريا بن عبد الواحد بن أبي حفص ملك أفريقيا .

وكان يفتد إلى مكة أثناء إقامة ابن سبعين بها بعض العلماء ليتباحثوا معه في الفلسفة ، ومنهم صفي الدين الهندي ، على نحو ما يستفاد من هذه الرواية التي يرويها ابن شاکر : « قال الشيخ صفي الدين الهندي : حججت سنة ست وستين (وستائة) ، وبجئت مع ابن سبعين في الفلسفة ، فقال لي : لا ينبغي لك المقام بمكة ، فقلت له : كيف تقيم أنت بها ؟ قال : انحصرت القسمة في قعودي بها ، فان الملك الظاهر يطلبنى بسبب انتمائي إلى أشرف مكة ، واليمن صاحبها له في عقيدة ، ولكن وزيره حشوي يكرهني (٢) » .

(١) Colin, 181

(٢) فوات الوفیات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

وكذلك راسل ابن سبعين في مكة صوفي معاصر له هو نجم الدين بن اسرائيل ، فقد كتب إليه نجم الدين برسالة صدرها بقصيدة رائعة ، ولكن ابن سبعين لكي يظهر علو منزلته على منزلة نجم الدين لم يرد عليه^(١) .

ويختلف أنصار ابن سبعين وخصومه اختلافاً كبيراً في تصوير فترة إقامته في مكة :

فالقنبروني ، وهو فيما يبدو من أنصار ابن سبعين المعتدلين ، يظهرنا على ما كان عليه ابن سبعين في مكة ، وما كان يتمتع به من حب أهلها وتقديرهم له ، بل وتقديرهم لأهل المغرب جميعاً اكراماً لابن سبعين ، قائلاً : « وله (أي لابن سبعين) من الفضل والمزية وملازمته لبيت الله الحرام ، والتزامه الاعترار على الدوام ، وحبه مع الحجاج كل عام ، وهذه مزية لا يعرف قدرها ولا يرام ، ولقد (كان) للمغاربة حظ في الحرم الشريف لم يكن لهم في غير مدته ، وكان أصحاب مكة شرفها الله يتهدون بأفعاله ويعتمدون على مقاله^(٢) » .

ويذكر ابن الخطيب في الاحاطة أن أمير مكة قد تلتذذ على ابن سبعين ، فبلغ ابن سبعين بذلك من التعظيم للغاية^(٣) .

ويذكر ابن شاعر أن ابن سبعين كان يبذل ماله في مكة بسخاء وكرم حتى « أن أهل مكة كانوا يقولون انه أنفق فيهم (مدة اقامته) ثمانين ألف

(١) Colin, 181 .

(١) عنوان الدراية ، ج ٢ ، ص ١٤٠ .

(٢) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ .

دينار^(١) . وهذا - ان صح - راجع إلى حب ظهوره المتأصل في نفسه
لنشأته في أسرة أندلسية ثرية نبيلة لها مكانتها السياسية والاجتماعية ، على نحو
ما أشرنا إليه من قبل .

أما خصوم ابن سبعمين فيعطوننا صورة قائمة لحياة ابن سبعمين في مكة ،
فيذكر ابن كثير^(٢) أن ابن سبعمين ، لما أقام في مكة ، استحوذ على عقل
صاحبها أبي نمي ، وجاور في بعض الأوقات في غار حراء ، يرتجى - فيما
ينقل عنه - أن يأتيه فيه وحى كما أتى النبي ﷺ ، وذلك بناء على ما يمتقده
ابن سبعمين من العقيدة الفاسدة من أن النبوة مكتسبة وأنها فيض يفيض على
العقل إذا صفا ، فما حصل له إلا الخزي في الدنيا والآخرة .

ويقول ابن كثير كذلك ان ابن سبعمين كان إذا رأى الطائفين حول البيت
يقول عنهم : « كأنهم الحجير حول البدار » ، وأنهم لو طافوا به هو لكان
ذلك أفضل من طوافهم بالبيت^(٣) .

ويذكر بعض خصوم ابن سبعمين كذلك أنه عاقه الخوف من أمير المدينة
عن أن يقدم إليها ، فكان ذلك من الأسباب التي جعلت « الحمل يعظم عليه
وتقبح الأحداث عنه^(٤) » .

(١) قوات الرقيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

(٢) البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٢٦١ .

(٣) البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٢٦١ .

(٤) فتح الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٩ ، ٤٠٢ - ٤٠٣ ، الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ ، وأمير
المدينة المشار اليه هو جاز بن أبي فليته من بني مهنا الحسينيين ، ولي حوالي سنة ٦٣٥ هـ (مجم
زامبارور ، الترجمة للمربية ، ص ١٧٧) .

وروى بعض خصومه كذلك أنه كان إذا زار النبي ﷺ يراق منه دم كدم الحيض ، على نحو ما يتبين من هذه الرواية : « قال شهاب الدين بن أبي حجة التلمساني الأديب الشهير ، وهو صاحب كتاب « السكردان » ، و « ديوان الصباية » و « منطق الطير » و « الاعتراض على ابن الفارض » ما معناه : أخبرني الشيخ الصالح أبو الحسن بن برغوش التلمساني ، شيخ المجاورين بمكة ، وكانت له معرفة بهذا الرجل (يقصد ابن سبعمين) أنه صده عن زيارة رسول الله ﷺ أنه كان إذا قرب من باب من أبواب مسجد المدينة على ساكنها الصلاة والسلام ، يراق منه دم كدم الحيض ، والله تعالى أعلم بحقيقة أمره (١) . »

ونسب إلى ابن سبعمين إبان إقامته بمكة الاشتغال بعلم السيمياء واطهاره أشياء غريبة خارقة ، فقد روى الفاسي في « العقد الثمين » بعض روايات عن هذا (٢) ، فمنها قوله : « ووقع لابن سبعمين أشياء منها على ما بلغني أنه خرج بأبي نعي صاحب مكة في بعض الليالي إلى بعض الأودية ظاهراً مكة فأراه خيلاً ورجلاً ملأت الوادي ، فقال ذلك أبا نعي ، وعظم ابن سبعمين في عينه ، » ومنها قوله : « وبلغني أنه كان يأخذ الورق ويقصه على صفة الدرهم المسعودية ويشتري بها حوائجه وتمشي على الباعة ، » ومنها قوله : « وبلغني أنه اشترى بشيء من ذلك (يقصد الدرهم الورقية) شاة من بعض الأعراب ، وهو متوجه في جماعة من أصحابه إلى جبل حراء ، فذهب البائع ليقضي بذلك بعض ضروراته ، فوجده ورقاً ، فعاد إليه مطالباً بالثمن ، فأشار له

(١) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٠ .

(٢) العقد الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٢٩٧ .

الحاضرون إلى أن ابن سبعمين هو الذي اشترى منه ، وأمروه بمطالبته وإيقاظه ، وكان (ابن سبعمين) مستلقياً نائماً على قفاه ، فجذب البائع بعض أعضائه فخرج العضو وصار في يد البائع ، فاستهال مما رأى وهرب ، وذهب بخفي حنين^(١) ، !! .

هذه هي الصورة التي يعطيها خصوم ابن سبعمين له في مكة ، وفيها يظهر ابن سبعمين مدعياً للنبوّة ، مستهزئاً بالحج ومناكحه ، جباناً رعيدياً ، مطروداً من رحمة الله ورسوله ، ممخرقاً مموهاً يستغل السيمياء للاحتيال على الناس .

ولكن ينبغي للباحث النصف أن يقف بازاء هذه الروايات ، التي هي من قبيل التشنيع عليه ، موقف المتشكك ، وذلك أن كثيرين من خصومه كانوا يحقدون عليه لما تميز به من علم واسع ، وكان هؤلاء الخصوم دونه في كثير من الخصال ، ومن هنا نسبوا إليه أشياء كثيرة لا يقبلها عقل ولا يقرها منطقي !

فابن سبعمين لم يكن أبداً مدعياً للنبوّة ولا مستهزئاً بالحج وأحكام الشريعة كما يذكر خصومه عنه ، وما ذكروه من أنه لم يكن يزور المدينة لما يراه منه من الدم حينما يقرب من المسجد النبوي الشريف ، وما ذكروه من خوارق السيمياء ، فهي روايات لا يقبلها العقل ، ولا تستحق المناقشة ولا تنطوي في رأينا على أي مقصد سوى التشهير بابن سبعمين ، والحط من شأنه . وإذا كان ابن سبعمين لم يزر المدينة ، أو زارها مستخفياً كما يقول أصحابه

(١) المقد الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٢٩٧ .

بمكة^(١) ، فربما كان ذلك لأسباب سياسية ، وربما كان ثمة خلاف بين حاكم مكة وحاكم المدينة جعل ابن سبعمين يتردد في زيارة المدينة أو في الإقامة فيها فترة من الزمن ارضاء لحاكم مكة ، أو ربما كان ثمة خلاف بين ابن سبعمين نفسه وحاكم المدينة لأسباب لا نعلمها .

ومها يكن من شيء ، فقد كانت لابن سبعمين بمكة مكانة ملحوظة عند حاكمها أبي نغمي ، كما كانت له أيضاً علاقة طيبة مع ملك اليمن المظفر شمس الدين يونس الأول (٦٤٧ هـ = ١٢٤٩ م . - ١٢٥٠ م . - ٦٩٤ هـ = ١٢٩٤ م . - ١٢٩٥ م .^(٢)) . وكان للملك المظفر هذا عقيدة في ابن سبعمين ، ولكن وزيره لم يكن كذلك ، بل كان يكره ابن سبعمين لأن هذا الوزير كان حشوباً^(٣) .

على أن فقهاء مكة تألبوا على ابن سبعمين في السنتين الأخيرتين من حياته بمكة ، والنعم الشنآن بينه وبينهم ، وكان ذلك - كما يذكر الفاسي - في سنة ٦٦٧ هـ^(٤) ، لذلك فكر ابن سبعمين - كما يذكر بعض الرواة - في الهجرة منها الى الهند ، وفي ذلك يقول ابن تيمية : « فإن قول الاتحادية (ومنهم ابن سبعمين) يجمع كل شرك في العالم ، وهم لا يوحدون الله سبحانه وتعالى وإنما يوحدون القدر المشترك بينه وبين المخلوقات ، فهم بريهم يعدلون ، ولهذا حدث الثقة ان ابن سبعمين كان يريد الذهاب الى الهند ، وقال ان أرض

(١) نفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٠ .

(٢) معجم زامباور ، الترجمة العربية ، ص ١٨٤ .

(٣) فرات الرقيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

(٤) العقد الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٣٠٢ .

الاسلام لا تسعه ، لأن الهند مشركون يعبدون كل شيء حتى النبات والحيوان ، (١) .

والذي يبدو لنا ان ابن سبعمين لما ضاق ذرعاً بالفقهاء في العالم الاسلامي ، فكر في الذهاب الى الهند ، وهو لم يكن جاداً في ذلك بدليل أنه لم يهاجر اليها ، وما يقوله ابن تيمية نقلاً عن بعض الرواة من أنه أراد الذهاب الى الهند لأنه إتحادي مشرك والهند مشركون ، فهو في رأينا من قبيل التشنيع عليه ، والأمر كله لا يمدو أن يكون ابن سبعمين قد مرّ بأزمة نفسية نتيجة هجوم الفقهاء في مكة عليه ، فصرح بمثل هذه الرغبة ، دون أن يكون جاداً في تحقيقها .

والذي يظهر لنا أن ابن سبعمين كان في السنوات الأخيرة من حياته راغباً في العودة الى المغرب ، وهو قد بذل لتحقيق هذا الغرض نشاطاً سياسياً ملحوظاً .

ذلك أنه سعى سعيًا حثيثاً لدى حاكم مكة ابي نعي لكي يعترف بسلطة السلطان محمد المستنصر بالله بن السلطان أبي زكريا بن عبد الوليد من بني حفص (٢) . وقد تولى ابن سبعمين نفسه إنشاء البيعة التي بايع بها حاكم مكة وأهلها هذا السلطان المغربي (٣) ، وربما كان ابن سبعمين يهد بذلك لنيل رضاه

(١) مجموعة الوسائل والمسائل ، ج ١ ص ١٨٢ .

(٢) ولي المستنصر ابو عبد الله سنة سبع وأربعين وسبعمائة (ابن خلدون ؛ التاريخ الكبير ، طبعة دي سلان ١٨٤٧ ، ج ١ ص ٤١٠) .

(٣) انظر نص هذه البيعة في تاريخ ابن خلدون طبعة دي سلان ، ج ١ ص ٤١٧ - ٤٢٨ .

السلطان المغربي وعودته الى المغرب ، والاستقرار هناك بقية حياته ، ولكن
أمله هذا لم يقدر له أن يتحقق .

٦ - وفاة ابن سبعين :

ظل ابن سبعين مقيماً في مكة الى أن توفي بها ، وقد اختلف المترجمون له
في تحديد تاريخ وفاته على النحو التالي :

(١) جعل الشعراي تاريخ وفاة ابن سبعين في سنة ٦٦٧ هـ (١) ، وكذلك
يذكر ماكدونالد (٢) ان هذه الوفاة كانت في نفس العام .

(٢) وجعل ابن شاکر وفاة ابن سبعين في ٢٨ شوال سنة ٦٦٨ هـ (٣) ،
وهذه السنة هي التي اتفق عليها كل من شتاينشيدر (٤) ولاتور (٥)
وهراندس (٦) تاريخاً لوفاة ابن سبعين .

(٣) وجعل غالبية المترجمين لابن سبعين تاريخ وفاته سنة ٦٦٩ هـ ، ومن

(١) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٧٧ .

(٢) Macdonald : Muslim Theology, p. 265

(٣) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨ ، ولكنه في عيون التواريخ يجعلها سنة
٦٦٩ هـ (ص ٣٣٤) .

(٤) Steinchneider : polem. n 121, b.

(٥) Lator : Ibn Sabin y su Budd Al Arif, p. 378

(٦) Hernandez : Historia de le filosofia Hispans - musulmana, (٦)
II, p. 297.

هؤلاء ابن الخطيب^(١) والمقري^(٢) وابن حبيب^(٣) وابن كثير^(٤) وابن
تفري بردي^(٥) والمقرزي^(٦) والغبريني^(٧) والذهبي^(٨) والزرکشي^(٩) وابن
لعماد^(١٠) وابن الألوסי^(١١) والميورقي^(١٢) واليونيني^(١٣) للبعليكي، وكذلك
قال بالتاريخ نفسه كل من ماسينيون^(١٤) وامري^(١٥) ودي سلان^(١٦)
وبروكلمان^(١٧).

(١) الاحاطة ، لوحة ٢٨٣ .

(٢) فتح الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٦ .

(٣) أوردته المقري في فطح الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٦ .

(٤) البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٢٦٦ .

(٥) النجوم الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٣٢ ، ٢٣٥ .

(٦) السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج ١ ، ص ٥٩٧ .

(٧) عنوان الدراية ، ص ١٤٠ .

(٨) تاريخ الاسلام ، مجلد ٣٠ ، ورقة ٢٧ ب .

(٩) Lator : Ibn Sabin ، وأنظر أيضاً : Zarkati, Fragment. 44, 51
y su Budd Al' Arif, p. 378.

(١٠) شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ٤٣٩ .

(١١) جلاء العينين ، ص ٥١ .

(١٢) أوردته الفاسي في المقدم الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٣٠٢ .

(١٣) ذيل مرآة الزمان ، ج ١٢ ، ص ٤٦٠ .

(١٤) Recueil de Textes. etc, p. 123

(١٥) Storia dei Musulmani di Cicilia, III, 703

(١٦) في ترجمته لابن سبعين ، ج ٢ ، ص ٣٤٥ ، هامش ١ .

(١٧) Y. A. L. , 1 , 465

فأما عن التاريخ الاول الذي يذكره الشمراني لوفاة ابن سبعمين وهو سنة ٦٦٧ هـ ، فبعيد الاحتمال حيث أننا عرفنا من قبل أن الملك الظاهر بيبرس حين توجه إلى مكة في ذي الحجة من نفس العام كان ابن سبعمين لا يزال على قيد الحياة (١) .

ولما كان غالبية المترجمين لابن سبعمين قد حددوا سنة ٦٦٩ هـ لوفاته ، فإن هذا للتاريخ قد يكون أقرب للتواريخ الى الصحة .

وقد زاد بعض المترجمين الذين ذكراهم على تحديد السنة تحديد شهر الوفاة واليوم الذي وقعت فيه .

فيذكر ابن الخطيب في (الاحاطة) أنه توفي في يوم الخميس التاسع من شوال سنة ٦٦٩ هـ (٢) ، ويتفق معه في ذلك الغبريني (٣) ، ويذكر ابن كثير وفاته في الثامن والعشرين من شوال من نفس السنة (٤) .

وثمة مترجمون آخرون أشار اليهم الفاسي دون أن يذكر أسماءهم قالوا ان ابن سبعمين توفي في ثامن عشر شوال من نفس السنة (٥) .

وقد ذكر اكثر من مترجم أن ابن سبعمين حين توفي كان له من العمر خمسة وخمسون عاماً (٦) .

(١) انظر هامش ٣ ، ص ٥٢ من هذا البحث .

(٢) الاحاطة ، لوحة ٢٨٣ .

(٣) عنوان الدراية ، ص ١٤٠ .

(٤) البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٢٦١ .

(٥) العقد الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٣٠٢ .

(٦) الذهبي : تاريخ الاسلام ، مجلد ٣٠ ، ورقة ٢٨ أ ، فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ ، طبقات الشمراني ، ج ١ ، ص ١٧٧ .

أما كيف وقعت وفاة ابن سبعمين فقد وقع التضارب فيها .

فيذكر الذهبي ^(١) وكذلك ابن شاکر ^(٢) رواية غير مؤكدة مؤداها ان ابن سبعمين مات منتحراً بمكة بأن قطع شرابين يده حتى تصفى دمه ^(٣) ، وقد علق بعض خصوم ابن سبعمين على هذه الرواية قائلين أنها إذا صحت فهي دالة على كفره ، فيقول ابن تفری بردي في (المنهل الصافي) : « وإن كان ما ذكره الذهبي من قتله لنفسه حقاً فهو أيضاً في جهنم ، لأننا نفرس أنه كان صحيح الاسلام ، وكل ما نسب اليه كذب ، فقد قتل نفسه ، فهو عاص بلا شك » ^(٤) .

والذهبي نفسه ، وهو مصدر هذه الرواية ، يقول عنها : « والله أعلم بصحة ذلك » ، ثم يتردد في تكفير ابن سبعمين في ترجمته قائلاً : « مع أنا لا نشهد على أعيان هؤلاء (يعني متفلسفي للصوفية ومنهم ابن سبعمين) بإيمان ولا كفر لجواز قوتهم قبل الموت ، وأمرهم مشكل وحسايم على الله » ^(٥) .

(١) تاريخ الاسلام ، مجلد ٣٠ ، ورقة ٢٨ أ .

(٢) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

(٣) يقول الذهبي ما نصه : « وسمعت ان ابن سبعمين قصد يديه وترك الدم يخرج حتى تصفى ومات ، والله أعلم بصحة ذلك » (تاريخ الاسلام ، مجلد ٣٠ ، ورقة ٢٨ أ) ، وينسب ابن شاکر الكتبي هذه الرواية نفسها الى احد الفقهاء (فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧) .

(٤) مخطوط المكتبة الاملية ببائيس ، رقم ٧٥٠ ، ورقة ٣٣ وما يليها .

(٥) تاريخ الاسلام ، مجلد ٣٠ ، ورقة ٢٧ ب . وجدير بالذكر ان ماكدونالد قد وصف رواية انتحار ابن سبعمين بأنها ملفترة جداً الى دليل (poorly authenticated) : انظر

Muslim theology, P. 265 .

ولا يبعد أن يكون بعض خصوم ابن سبعين قد دسوا عليه هذه الرواية بعد وفاته ، وتناقلها بعض المترجمين له فيما بينهم دون أن يستطيعوا القطع بصحتها (١) .

أما ما ذكره بعض المترجمين لابن سبعين ، وتناقله ماسينيون (٢) وغيره من الباحثين المحدثين (٣) من أن ابن سبعين قتل نفسه رغبة في الاتحاد بالله ، فهو أيضاً لا يتفق مع ما نعلمه عن صوفية الاتحاد من أنهم تحققوا به في حياتهم دون حاجة إلى قتل أنفسهم ، ومن هؤلاء أبو يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ هـ . والذي يقول عنه أستاذا الدكتور محمد مصطفى حلمي أنه « انتهى من أدواقه إلى الفناء عن نفسه والاستغراق في ربه والاتحاد به (٤) » .

وهناك رواية أخرى أشار إليها بعض المترجمين لابن سبعين بشأن وفاته ،

(١) ومع ذلك يقطع الدكتور بدوي بصحة هذه الرواية ثم يبني عليها قوله بأن انتحار ابن سبعين « فمعة وجودية » قامت على أسس وجودية ، وإن ذلك عمل إرادي واع لا نكاد نجد له مثيلاً في تاريخ الفكر العربي .. الخ (عبد الرحمن بدوي: الانسانية والوجودية في الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧ م ، ص ٩٩ - ١٠٠) ، ولما كانت هذه الرواية - أعني رواية انتحار ابن سبعين - غير ثابتة فلا يصح أن يبني عليها مثل هذه النتائج .

Recueil de textes.. etc, p. 123 (٢)

(٣) يذكر لاتوران بعضهم ذكر ان ابن سبعين كان مدفوعاً في انتحاره رغبة في رؤية الله ، (Ibn Sabin y su Budd Al' Arif, p. 378) ، ويذكر هرفاندس أن الفكرة الشائعة ان ابن سبعين قد انتحر بقطع شرايينه ، ولا يدري أكان هذا تقليداً لمبنة فلسفية أو لرغبة في لقاء الله كما يقول بعض المترجمين لابن سبعين : Historia de la filosofia : Hispano - musulmana, II, 296.

(٤) الدكتور محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الاسلام، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ١٠٣ .

ومؤداها أن الملك المظفر ملك اليمن دس السم لابن سبعين (بتعريض بعض الأشخاص) لما بلغه من فعاله^(١) .

وهذه الرواية في رأينا أقرب مأخذاً وأكثر احتمالاً من رواية انتحاره ، لما نعلمه من أن ابن سبعين كان يشكو من وزير ملك اليمن هذا لأنه كان حثوياً ، وكان يتحدث عن كراهية هذا الوزير له^(٢) ، وليس ببعيد أن يكون هذا الوزير قد أثر على ملك اليمن ، وأحنقه على ابن سبعين ، فدبرا له معاً من يدس له السم للتخلص منه .

وقد ذكر الفاسي أيضاً رواية موته مسموماً فقال : « ووجدت بخط أبي العباس الميورقي وسمعت ان ابن سبعين مات مسموماً^(٣) » .

على أن الملاحظ هو أن غالبية المترجمين لابن سبعين لم يذكروا لنا ما يفيد أن وفاته كانت غير طبيعية^(٤) ، وهذا يجعلنا أميل إلى القول بأن ابن سبعين مات موتاً طبيعياً .

(١) Colin, 182.

(٢) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

(٣) العقد الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٣٠١ .

(٤) من هؤلاء : ابن الخطيب في الاحاطة ، ورقة ٢٨٣ ، وابن كثير في البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٢٦١ ، وابن تغري بردي في النجوم الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٣٥ ، وأحمد بابا التنبكتي في نيل الابتهاج ، ص ١٨٥ ، والياقعي اليمني في مرآة الجنان ، ج ٤ ، ص ٤٤ ، وابن العماد في شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ٣٢٩ ، والغبريني في عنوان الدراية ، ص ١٤٠ ، وابن الالوسي في جلاء العينين ، ص ٥١ ، والمناري في الكواكب الدرية ، ورقة ٣٣٨ ب ، واليونيني البعلبكي في ذيل مرآة الزمان ، ج ٢ ، ص ٤٦٠ .

و كثرة الأهوال وتعارضها عن بعض جوانب حياة ابن سبعين ومماته على النحو الذي بيناه راجعة في الواقع إلى النزاع بين خصومه وأنصاره ، وقد حصل لابن سبعين بهذا التعارض شهرة عظيمة ، كما يقول ابن الخطيب : « وأغراض الناس في هذا الرجل متباينة بعيدة عن الاعتدال ، فمنهم المرهق المكفر ومنهم المقلد المعظم ، وحصل (له) بطرفي هذين الاعتقادين من الشهرة والذباغ ما لم يقع لغيره^(١) ، أضف إلى ذلك أن التشنيع الذي شنع به على ابن سبعين في حياته وبعد مماته راجع أيضاً في أكثر الأحيان إلى حقد بعض معاصريه عليه ممن لم يبلغوا منزلته ، على نحو ما يصوره ابن الخطيب بقوله أيضاً : « ولقيه فحول من منتابي تلك النحلة (يعني التصوف) فقصر أكثرهم عن مداه في الإدراك والاضطلاع والخوض في بحار تلك الأغراض.. فانصرفوا عنه مكظومين يندرون في الآفاق عليه من سوء القبلة ما لا شيء فوقه^(٢) » .

ومن هنا ينبغي أن تؤخذ الروايات المتعلقة بوفاة ابن سبعين - شأنها شأن غيرها من روايات خصومه عنه - بكل حذر وتشكك انصافاً للرجل ، وأداء لحق الأمانة العلمية في البحث .

٧ - ثقافة ابن سبعين :

بان لنا فيما سبق صورة لحياة ابن سبعين كيف بدأت وكيف انتهت ولم نرد في تلك الصورة التي قدمناها أن نتعرض لتفصيلات كثيرة عن عصره من نواحيه السياسية والدينية والتصوفية والفلسفية وأثر ذلك في ثقافته وذلك

(١) الاحاطة ، لوحة ٢٨١ .

(٢) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ .

لتشعب هذه الموضوعات ، والاستطراد في الحديث عنها قد يفسد ما نهدف إليه من إبراز سيرته في صورة متكاملة متماسكة الأطراف ، لهذا آثرنا أن نتحدث عن ثقافة ابن سبئين ومكوناتها المختلفة ، وتأثيرها بمصره والمفكرين السابقين عليه والمعاصرين له حديثاً مستقلاً ، وفيما يلي بيان ذلك :

استوعب ابن سبئين كثيراً من الفلسفات والمذاهب الاسلامية وغير الاسلامية ، ثم صبغها بعد ذلك بصبغة معينة ، وتمثلها على نحو خاص به ، واستطاع أن يخرج من جماع هذه الفلسفات والمذاهب ، بذهب فلسفي صوفي متسق الأجزاء .

وكان ابن سبئين صوفياً يمزج التصوف بالفلسفة ، وكانت الفلسفة أغلب عليه من التصوف ، فيقول الذهبي عنه : « إنه كان صوفياً على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم^(١) » ، ويقول عنه الفاسي : « وكان علم الفلسفة قد غلب عليه فأراد أن يظهره مستتراً في ستر وخفا ، وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه حتى لا تنفر النفس عن مقاله ... وقد ادعى الترقى عن الفلسفة والتصوف بما انتحل من دعوى الاحاطة والتحقيق^(٢،٣) » .

وبذلك كانت ثقافة ابن سبئين مكونة من عناصر فلسفية وأخرى تصوفية .

(١) تاريخ الاسلام ، مجلد ٣٠ ، ورقة ٢٧ ب .

(٢) كان ابن سبئين قائلاً بالوحدة المطلقة التي يسميها أحياناً بـ « الاحاطة » يعني الاحاطة الوجودية ، والتحقيق عند ابن سبئين هو علم الوحدة ، والمحقق هو الكامل الذي أثبت الوجود المطلق الواحد ، وعلم التحقيق عنده رتبة أعلى من علوم الفقهاء والتكلمين والصوفية والفلاسفة .

(٣) العقد الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٢٩٢ .

فإذا نظرنا إلى الحركة الفلسفية في اسبانيا قبيل عصر ابن سبئين ، وجدنا أن عصر الموحدين^(١) ، الذي نشأ ابن سبئين في أواخره ، كان عصر ازدهار بالنسبة إلى الفلسفة ، وكان قد ظهر في اسبانيا ابن باجة المتوفى سنة ٥٢٢ هـ . وابن طفيل المتوفى سنة ٥٧١ هـ . وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ . وكان بعضهم يمثل الاتجاه الأرسطي في الفلسفة كابن باجة وابن رشد ، والبعض الآخر يغلب عليه الاشراف كابن طفيل .

وجاء بعد أولئك الفلاسفة مفكر آخر من المدرسة المشائية الاسبانية وهو ابن طلموس تلميذ ابن رشد ، والمتوفى سنة ٦٢٠ هـ . وقد ألف كتابه المسمى « المدخل إلى صناعة المنطق^(٢) » .

وقد عرف ابن سبئين أولئك الفلاسفة الأندلسيين ، كما عرف مصنفاتهم في الفلسفة والمنطق ، وربما عرف آراء أرسطو عن طريقهم ، وهو يبين منزلة أرسطو عند أولئك الفلاسفة قائلا : « وأرفع مذاهبهم (أي مذاهب الفلاسفة) مذهب أرسطو ، وكتبه أرفع الكتب كذلك ، إذ هو الحكيم باجماع منهم ، وهو المتبع عند فلاسفة الإسلام ، وبكتبه اشتغل الناس^(٣) » .

(١) ينتسب الموحدون إلى محمد بن تومرت الذي ظهر بشمال إفريقيا وادعى أنه المهدي وتوفي سنة ٥٢٤ هـ - ١١٢٩ م ، وقد استولى خليفته عبد المؤمن بن علي على الأندلس لما استنجد به ابن قسي الصوفي الذي ثار هو وطائفة المرينيين على حكم المرابطين ، وقد انتهى حكم المرابطين في الأندلس حوالي ٦٦٨ هـ - ١٢٦٩ م .

(٢) نشره وقدم له آسبن بلاسيوس في مدريد سنة ١٩١٦ م ، وفي كتاب ابن طلموس مقدمة تاريخية لا غنى عنها للباحث في تاريخ الفكر الأندلسي وتطوره في اسبانيا الإسلامية (ص ٥ - ١٥) .

(٣) بدو العارف ، لوحة ٤٩ .

على أن ابن سبئين يهاجم أولئك الفلاسفة هجوماً عنيفاً لأنهم يقلدون
أرسطو تقليداً أعمى ، ويفند آراءهم في مسألة النفس والعقل ، على نحو ما
بيناه بالتفصيل في موضع آخر من هذا البحث .

ولا يقف الأمر بابن سبئين عند حد الهجوم على فلاسفة الأندلس السابقين
عليه وإنما هو يتجاوزه إلى الهجوم على الفلاسفة المشاركة كالفارابي وابن سينا،
وهو وإن كان يهاجم الفارابي بشدة إلا أنه يعود فيقر له بالفضل ويرى أنه
أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير ،
ويهاجم ابن سبئين أيضاً ابن سينا مبيناً أنه بموه ومسقط وزاعم أنه أدرك
الفلسفة المشرقية وهو في العين الخجلة^(١) ! .

والسبب في هجوم ابن سبئين على جميع الفلاسفة على هذا الوجه هو أنه
كان يرى أنهم بالقياس إليه لم يتوصلوا إلى الحقيقة ، وذلك لأنه قائل بالوحدة
المطلقة وهي علم التحقيق ، وأولئك الفلاسفة يعددون الوجود ، ويتحدثون
عن مراتب وجودية وهمية ، على نحو ما بيناه بالتفصيل في مذهب ابن سبئين
في القسم الثاني من هذا البحث .

والذي يعنيننا هنا هو أن نبين أن ابن سبئين قد استوعب مذاهب الفلاسفة
المسلمين الأندلسيين منهم والمشاركة ، ونقدتها ، مما يدل على أنه كانت قد
تهيأت له قبل ذلك ثقافة فلسفية واسعة ، ودراية بالفلسفة اليونانية عامة

(١) بدر العارف ، لوحة ٤٤ .

والمشائية خاصة . وقد ظهر علم ابن سبعين الواسع بالفلسفة اليونانية وغيرها في مصنفاته مثل (بدو العارف) ، و (الكلام على المسائل الصقلية) كما سيتبين من الكلام عن هذين المصنفين في الفصل التالي .

وكان هناك اتجاه فلسفي آخر في اسبانيا تأثر به ابن سبعين وهو مذهب الأفلاطونية المهدنة كما تصوره لنا رسائل اخوان الصفا .

ذلك أن رسائل اخوان الصفا قد دخلت اسبانيا بواسطة مملكة الجريطي المتوفى سنة ٣٩٤ هـ . واذاعها تلميذه أبو الحكم عمرو الكرمانى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ . في سرقطة^(١) ، وظهر أثر هذه الرسائل أول ما ظهر عند مفكر اسباني مسلم هو ابن السيد البطليوسى المتوفى سنة ٥٢١ هـ^(٢) . وتأثر بها مفكرون أندلسيون كثيرون بعد ذلك كابن عربي الذي وجد فيها هو

(١) يذكر صاعد ان الكرمانى حينما رحل الى الشرق جلب معه الرسائل المعروفة برسائل اخوان الصفا وانه لا يعرف أحداً أدخلها قبله الى اسبانيا (صاعد : طبقات الامم ، ص ١٠٩ - ١١٠) ولكن آسبن بلاسيوس أثبت ان مسلمة الجريطي كان أسبق منه الى ادخالها الأندلس ، أنظر : Asin Palacios : El original arabe de « La Disputa del Anso contra Fr. Anselmo Turmeda », en Revista de Filologia Espaneola, I, Madrid 1914, p. 1 - 56; citado segun « Huellas del Islam », Madrid 1941, p. 123.

وأثبت جارسيا جوميز هذا أيضاً في بحث له : G. Gomez : Al Andalus IV : (1936 - 39), 462.

(٢) أنظر : Asin Palacios : Ibn Al - Sid de Badajoz y su « Libro de los cercos », en Al - Andalus, V (1940), p. 116 - 118 - 120.

وغيره من صوفية الأندلس مادة غزيرة لنظرياتهم الصوفية^(١). وهذه الرسائل كما نعلم تنطوي على كثير من الآراء الفلسفية ومذاهب الاسماعيلية والمائوية والزرادشتية ، وأفكار أخرى كثيرة فارسية ، ويونانية ، والحادية ، كلها مجتمعة .

وقد عرف ابن سبعين هذه الرسائل واقتبس منها ، خصوصاً في القسم الذي كتبه في (بدو العارف) عن المنطق ، ولكنه كما دته في عدم الاعتراف لسابقه بالفضل نجده يقلل من أهميتها ويصفها بأنها ضعيفة ، فيقول منتقداً نقل الغزالي منها ما نصه : « وكتبه على ما يظهر في أكثر كلامه هي رسائل اخوان الصفا فانه في الفلسفة ضعيف مثل أصله^(٢) » .

هذا عن ابن سبعين باعتباره فيلسوفاً ، أما عن ابن سبعين باعتباره صوفياً فانه ينتمي إلى طريقة تصوفية أندلسية شكلت ثقافته وآراءه في التصوف ، ونعني بها الطريقة الشاذلية ، فما هي هذه الطريقة ، وما مكانتها في تاريخ التصوف الإسلامي في الأندلس ؟

تنتسب الطريقة الشاذلية إلى صوفي أندلسي هو أبو عبد الله الشاذلي الأشبيلي المعروف بالحلوي ، ذكر عنه ابن مريم في (البستان) أنه كان إمام العارفين وتاج الأولياء المحققين وسيد الصالحين وأنه كان نزيل تلمسان ، ومن أكبر العلماء العباد العارفين بالله ، ولي القضاء بأشبيلية آخر دولة بني عبد

Dr. Affifi : The mystical philosophy of Muhyid - Din (١)
Ibnul' Arabi, p. 184.

(٢) بدو العارف ، لوحة ٤٥ .

المؤمن ثم فر بنفسه من القضاء ولجأ إلى تلمسان ، وتذكر له مناقب
وكرامات كثيرة^(١) .

وكان من تلاميذ الشوزي من صوفية الأندلس أبو اسحاق بن دهاق المتوفى
سنة ٦١١ هـ . وهو أستاذ ابن سبعين ، وقد أخذ ابن دهاق عن الشوزي
وروى عنه^(٢) ، ومن المنتمين إلى هذه المدرسة كذلك ابن أحلى وأبو محمد
عبد الرحمن بن وصلة ، وقد أخذوا عن ابن دهاق^(٣) .

وقد ذكر ابن الخطيب عن انتساب ابن سبعين الى طريقة الشوزي ما
نصه : « وأخذ (ابن سبعين) التحقيق عن ابي اسحق بن دهاق وبرع في
طريقة الشوزية »^(٤) .

ويقول ابن تيمية كذلك ما نصه : « وسلك (ابن سبعين) طريقة
الشوزية في التحقيق »^(٥) .

وكانت الطريقة الشوزية تمزج التصوف بالفلسفة^(٦) ، وكان الشوزي وابن

(١) ابن مريم : البستان في ذكر الاولياء والعلماء بتلمسان ، فاس ١٣٠٩ ، ص ٦٨ - ٧٠ .

(٢) البستان ، ص ٦٨ .

(٣) الاحاطة لابن الخطيب ، القاهرة ١٣١٩ هـ ، ص ١٨١ .

(٤) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ .

(٥) الرسالة السبعينية ، مجموعة فتاوى ابن تيمية ، مجلد ٥ ، مطبعة كردستان ١٣٢٩ هـ ،

ص ١٠٧ .

(٦) Colin, 181 ، فيما رواه الباديسي .

أحلى وابن سبعين ، وطائفة أخرى من صوفية الأندلس في عصرهم ، من القائلين بالوحدة ، ولذلك كان الهجوم عليهم من جانب الفقهاء الأندلسيين عنيفاً ، ومن هؤلاء الفقهاء أبو حيان الذي هاجمهم في تفسيره المعروف بالنهر قائلاً : «ومن بعض اعتقاد النصارى استنبط من تستر بالإسلام ظاهراً وانتمى الى الصوفية حاول الله تعالى في الصور الجميلة ، ومن ذهب من ملاحظتهم الى القول بالاتحاد والوحدة كالحلاج والشوذي وابن أحلى وابن عربي المقيم كان بدمشق وابن الفارض وأتباع هؤلاء كإبن سبعين وتلميذه الششتري ، وابن مطرف المقيم بمرسية ، والصفار المقتول بقرنطة وابن لباج وأبو الحسن المقيم كان بلوزقه . ومن رأينا يرمى بهذا المذهب الملعون العفيف التلمساني وله في ذلك أشعار كثيرة وابن عباس المالقي الأسود الاقطع المقيم كان بدمشق ، وعبد الواحد بن المؤخر المقيم كان بصعيد مصر ، والأبيكي المعجمي الذي كان تولى المشيخة بخانقاه سعيد السعداء بالقاهرة من ديار مصر ، وأبو يعقوب بن مبشر تلميذ الششتري المقيم كان بحارة زويلة في القاهرة ، والشريف عبد العزيز المنوفي وتلميذه عبد الغفار القوسي . وإنما سردت أسماء هؤلاء نصحاً لدين الله ، يعلم الله ذلك ، وشفقة على ضعفاء المسلمين ، وليحذروا منهم أشد من الفلاسفة الذين يكذبون الله تعالى ورسوله ويقولون بقدم العالم وينكرون البعث . وقد أولع جهلة من ينتمي للتصوف بتعظيم هؤلاء وادعائهم أنهم صفوة الله وأوليائوه . والرد على النصارى والحلولية والقائلين بالوحدة هو من علم اصول الدين ، (١) .

وقد نسب خصوم الشوذية اليهم أموراً شنيعة منها أنهم كانوا يتعملون من

(١) أبو حيان الأندلسي : النهر الساد من البحر ، القاهرة ١٣٢٨ ، ج ٣ ، على هامش

البحر ص ٤٤٨ - ٤٤٩ .

الشريعة بالقول بسقوط التكاليف ، وينسب ذلك على الاخص الى ابن دهاق وابن أحلى وابن سبعين وفي هذا يقول الفاسي : « سمعت قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة يقول ، وقد حضر مجلسه (يقصد مجلس ابن سبعين) : ولا شك أن الذي ظهر به ابن سبعين هو مسروق من عقيدة ابن المرأة (ابن دهاق) وابن أحلى وأتباعه إذ كانوا كلهم اشتغلوا بمسرية . ولنذكر شيئاً عن حال هذين الرجلين لنفهم منه انحلالهم وانحلال ابن سبعين من الشريعة : فأما ابن أحلى ، فهو على ما وجدت بخط أبي حيان ، نقلاً عن الاستاذ أبي جعفر بن الزبير ابي عبد الله محمد بن علي بن أحلى اللوزقي ، كان لزم بمسرية ابن المرأة ، وهو ابو اسحق بن يوسف بن محمد بن دهاق الاوسي المالقي شارح الإرشاد لإمام الحرمين ، ونقل عنه مذهب ابتداع لم يسبق اليه ، فمن ذلك قولهم بتحليل الخمر وتحليل نكاح اكثر من أربعة ، وان المكلف إذا بلغ درجة للعلماء عندهم سقطت عنه التكاليف الشرعية من الصلاة والصيام وغير ذلك ، وقد استبان بهذا شيء من حال ابن أحلى وابن المرأة لأنه (أي ابن سبعين) أخذ عنه (يقصد عن ابن المرأة) ، (١) .

ولكن هذا الذي ينسب الى ابن سبعين من القول باسقاط التكليف والتحلل من الشريعة اقتداء باستاذه ابن دهاق هو محض تشنيع عليه ، يدل على ذلك ما نجده في كثير من رسائل ابن سبعين التي يوجهها الى تلاميذه من حثهم على التمسك بالشريعة وتقديمها على الحقيقة مع الوقوف على حدود الحلال والحرام ، واستمع الى ابن سبعين قائلاً لتلاميذه في إحدى هذه الرسائل : « حفظكم الله ، حافظوا على الصلوات ، واجاهدوا النفس في اجتناب الشهوات ،

(١) العقد الثمين ، ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

وكونوا أوابين توابين ، واستعينوا على الخيرات بكارم الاخلاق ، واعلموا على نيل الدرجات السنية ، ولا تغفلوا عن الاعمال السنية ، وخلصوا مخصص الاعمال الإلهية ومهمها ، وذوقوا مفصل اللذات الروحانية ومجملها ، ولازموا المودة في الله بينكم ، وعليكم بالاستقامة على الطريقة ، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ولا تفرقوا بينها لأنها من الاسماء المترادفة ، واكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا وقولوا عليها وعلى أهلها لعنة الله لأنها حقيقة كما سمي اللدبغ سليبا ، وأهلها مهملون حـد الحلال والحرام مستخفون بشهر الصوم والحج وعاشوراء والإحرام قاتلهم الله أنى يؤفكون ، (١) .

فإذا أردنا أن نرد اتجاه المدرسة الشاذلية في مزج التصوف بالفلسفة والقول بالوحدة الى أصله من تاريخ التصوف الاسلامي في الاندلس استطعنا أن نعتبره امتداداً لاتجاه مدرسة ابن مسرة الصوفي الاندلسي المتفلسف (٢٦٩ هـ - ٣٨١ هـ) الذي أثرت تعاليمه في جميع الصوفية الاندلسيين الذين مزجوا التصوف بالفلسفة (٢) .

وقد ظهر لابن مسرة في اسبانيا تلاميذ كثيرون اعتنقوا آراءه على مرّ

(١) الاحاطة ، لوحة ٢٨٣ .

(٢) أنظر عن ابن مسرة وآرائه: Miguel Asin Palacios : Ibn masarra y su escuela, citado segun (Obras Escogidas) Madrid 1946. I, p. 1 - 216.

وقد تناول بلاسيوس في بحثه هذا الفكر الإسلامي في المشرق ثم في المغرب في القرون الثلاثة الأولى من الاسلام ، وتحدث فيه بعد ذلك عن حياة ابن مسرة ونظريته الانبازوقلية المنحولة (Pseudo - enpedocles) وعن آرائه المختلفة في النفس والعقل والصدور وعن آرائه الأخرى الميتافيزيقية والكلامية، ثم يعقب ذلك دراسة مدرسته وأثر أفكاره في التأخرين من مفكري الأندلس ، وعلى الأخص ابن عربي .

المصور^(١) ، وكان لمدرسته اتباع في القرن الرابع في عصر ابن حزم ، منهم اسماعيل الرعيني ، ويبدو أن أثر هذه المدرسة قد انتقل الى ألمرية (Almeria) وفعل فعله في صوفيتها في القرن الخامس الهجري على نحو ما يشير اليه بلاسيوس^(٢) ، وأصبحت ألمرية مركزاً هاماً من مراكز الصوفية القائلين بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة ، فظهر فيها محمد بن عيسى الالبيري الصوفي ، وأبو العباس بن العريف ، الذي أنشأ طريقة جديدة متأثرة بالزعة التيوزوفية التي نجدها عند مدرسة ابن مسرة ، وكان له تلاميذ كثيرون نشروا طريقته في بلاد أخرى من الأندلس ، منهم ابو بكر الميورقي ، وابن برجان في أشبيلية ، وهو استاذ ابن عربي ، وابن قسي في نواحي الجوف^(٣) (وابن قسي هذا هو الذي قاد المريدين في ثورتهم على المرابطين) .

وقد عرف ابن سبعين ابن مسرة كما عرف ابن قسي وابن برجان وغيرها ، ولكنه يرى نفسه أعلى مقاماً منهم في التحقيق فيستعيز من مذاهبهم قائلاً ما نصه : « أعوذ من تصريف ابن مسرة الجيلي في الحروف والاطلاقات في النطق اللاحق للأشياء وإضافة الآيات ، وفهم أقسام بعض السور ، والاقدام على الاحكام ، واقتران بعض القرآن ببعض ، ومن تهذيب بعض الاسماء والصفات والكون والوجود ، والوجود والموجود ، والشفع والوتر ، والتوحيد على مذهب ابن قسي صاحب (خلع النملين) .. ومن الصفات الدائرة التي

(١) Ibn masarra y su escuela, p. 140

(٢) Ibn masarra y su escuela, p. 142

(٣) Ibn masarra y su escuela, p. 143 et suiv.

تدور من مدلولها على وصفها وبالعكس على مذهب ابن برجان .. الخ ، (١) .

وكان ابن سبئين يعرف أبا العباس بن العريف (٢) وآراءه ، وذكره في مواضع كثيرة من مصنفاته ، فهو مثلاً يذكر لنا في (بدو العارف) عند الحديث عن اقسام التصوف ، ان ابن العريف في « محاسن المجالس » وفي كتاب آخر له اسمه « مفاتيح المحقق » قد أشار الى القسم الاول ، من القسم الاول ، من التصوف ، وهو الذي أدركه رجال الرسالة القشيرية ، وهو تصوف صناعي لم يحقق كما يجب ، فيقول ما نصه : « والقسم الاول من القسم الاول من التصوف هو الذي أدركه رجال الرسالة ، واليه أشار ابن العريف في « محاسنه » و « مفاتيح المحقق » وهو مركب من طريق وسلوك ووصول وفناء عن الوصول ، ولواحقه مائة وخمسون كالصبر والحلم والعلم وغير ذلك يطول ذكرها ، وهو مقام الغزالي ، وجميع من تكلم في التصوف بالعلوم الصناعية غير أنه لم يحققه على ما يجب » (٣) .

وفي الرسالة النورية يشير أيضاً الى ابن العريف ورياضة الذكر فيقول ما

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٢٣٦ .

(٢) هو ابو العباس بن العريف من ألمرية توفي سنة ٥٣٥ هـ ، وكانت مدرسته امتداداً لدرسة ابن مسرة ولها - كما يقول بلاسيوس - أثر ظاهر في الطريقة الشاذلية وبصورة أخص في مذهب ابن عباد الرندي فيما يتعلق بمذهب الزهد في الكرامات والمواهب التي يهبها الله لأوليائه . وقد نشر بلاسيوس كتابه « محاسن المجالس » مع ترجمة فرنسية في باريس ١٩٣١ ، وكتب عنه بحثاً

بعنوان : El místico Abu - I - Abbas Ibn Al' Arif de Almeria y su « Mahasin Al majalis » , citado según « Obras Escogidas » , Madrid 1946 , p. 217 - 242 .

(٣) بدو العارف ، لوحة ٣٩ .

نصه : « وأخبر ابو العباس بن العريف رضي الله عنه أنه أبصر ابراهيم بن آدم في النوم فقال له : بم قطعت أنت المقامات الستة التي ذكرتها ، فقال له : أي المقامات تريد ؟ فقال : العقبات . قال له ابراهيم بن آدم : العقبات قطعتها باسم الله الاعظم والتجلي الخالص . قال له : ومن لا اسم له ؟ قال : يذكر المسمى ، قال ابو العباس : ففعلت ذلك وانتفعت به وجميع ما أنا بسبيله من بركات وصية ابراهيم بن آدم » (١) .

وبذلك لم يكن ابن سبئين معجباً بابن العريف ومحاسن المجالس على نحو ما يذكره ماسينيون (٢) ، وإنما كان كما رأينا لا يرى لابن العريف او للغزالي (٣) فضلاً في التصوف .

وقد عرف ابن سبئين كذلك طائفة من كبار صوفية المشرق كالخللاج ،

(١) الرسالة النورية ، مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخرزافة التيمورية ، ص ٩٩ .

(٢) Massignon : Recueil de textes .. etc, P. 102 (٢)

(٣) عرف ابن سبئين الغزالي واطلع على مصنفاته ونقده نقداً عنيقاً ، وكان الغزالي قد عرف في الاندلس منذ عصر المرابطين في أواخر القرن الخامس الهجري وأوائل السادس أي في نفس عصر الغزالي ، ولكن تعصب الفقهاء الاندلسيين وقف حائلاً دون انتشار تلاميذه ، فحرقت كتبه في قرطبة فيما بين سنتي ٨٥٠ ، ٨٥٥ . انظر كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ، طبعة دار الكتاب ، الدار البيضاء سنة ١٩٥٤ ، ج ٢ ، (ص ٦٧ - ٦٨) وظل الأمر على هذا النحو بالنسبة للغزالي في اسبانيا حتى انتهى عصر المرابطين وجاء المهدي مؤسس دولة الموحدين التي نشأ ابن سبئين في ظلها وعرف من مذهبه أنه يوافق الغزالي فدافع عن كتبه وندب الناس الى قراءتها « فصار قراءتها شرعاً ودينياً بعد ان كانت كفرأ وزندقة » على حد تعبير ابن طلموس (المدخل الى صناعة المنطق ، نشر بلاسيوس ، ص ١٢) .

فهو في أجوبته على أسئلة الامبراطور فريدريك الثاني يشرح لنا معنى التوحيد عند الحلاج ويلتمس تأويلات لعباراته فيقول : « وفي ذلك (يقصد في التوحيد) يقول الحلاج رضي الله عنه أنا الحق ! بمعنى لا آنية إلا واحدة ، فإذا وقع الاتصاف ونطق بها وقع في ذلك معنى متشابه عند العامة ، وقتل القائل له ، والذي حمله على ذلك محض الافراد والاخلاص حتى أن بعض الصوفية رضي الله عنهم أنشدوا له في ذلك :

بذكر الله تفتتح القلوب وتلضع المعارف والغيوب
وترك الذكر أفضل كل شيء فان الحق ليس له مغيب

وهذه هي الدقيقة عند القوم تارة وهي الحقيقة أخرى والذي يتكلم بها على حقيقتها من حيث هي يقطع رأسه في عالم الشهادة ويقتل في عالم الكون^(١) .

وعرف ابن سبعين كذلك السهروردي المقتول ومصنفاته كحكمة الاشراق والتلويحات والتنقيحات ، وعرف فلسفته في الأنوار^(٢) ، إلا أنه يرى أنه أقل منه دراية بالتحقيق ، ولذلك فهو يستعيز من مذهبه قائلاً : « وأعوذ .. من تلويحات^(٣) السهروردي مؤلف (حكمة الاشراق) والتنقيحات^(٤) بذهب

(١) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) قارن : الرسالة النورية : ص ١١٠ ، حيث يذكر ابن سبعين أن نور الأنوار عند بعض الفلاسفة هو الله .

(٣) التلويحات كتاب في المنطق والطبيعيات والإلهيات ، انظر : الدكتور محمد مصطفى حلمي : آثار السهروردي المقتول ، مجلة كلية الآداب مجلد ١٣ ، ج ١ ، مايو ١٩٥١ ، ص ١٥٦ .

(٤) التنقيحات مؤلف في الاصول ذكره الشهرزوري للسهروردي المقتول (آثار السهروردي المقتول ، ص ١٦٠) .

أفلاطون^(١) .. ، وهو يعتبر السهروردي المقتول أرسطياً في حكمة الاشراق ويجمع بينه وبين المشائين قائلاً : « وأما الفلاسفة بأجمعهم ورؤسائهم من المشائين ورئيس المشائين أرسطو وأتباعه من غير ملة الإسلام مثل الفارابي وابن سينا وابن باجه .. والقاضي ابن رشد والسهروردي في مؤلف (حكمة الاشراق) والغزالي بوجه ما.. وابن خطيب الذي في بعض صنائعه ، فانهم لم يصلوا إليه (يقصد إلى علم التحقيق) لقصورهم عنه ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله^(٢) . »

ومما سبق كله يتضح لنا أن ابن سبعين قد انتمى إلى المدرسة الشاذلية التي كانت تمزج التصوف بالفلسفة وتزعم إلى الوحدة ، وأنه قد عرف الصوفية السابقين عليه ونقدم كالحلاج وابن قسي وابن برجان والسهروردي المقتول والغزالي وغيرهم . وعلى ذلك فما يذكره بالنشيا والدكتور أبو العلا عفيفي من ان ابن سبعين ينتمي إلى مدرسة ابن عربي غير صحيح لان ابن سبعين قد نشأ في الأندلس وأخذ عن ابن دهاق وسلك طريقة الشاذلية ، وهي طريقة لم يكن ابن عربي منتبهاً إليها ، وكذلك فان ابن سبعين لم يتصل بتلاميذ ابن عربي إلا حينما اكتمل من الناحية الصوفية، وكان ذلك على وجه التحديد إبان اقامته بمصر ، وقد عرفنا هذا من رواية وردت في طبقات المناوي عن لقائه صدر الدين القونوي والعفيف التلمساني ، وهذا نصها : « والعفيف التلمساني الذكي الحاذق المنطيق الحارق تلميذ القونوي فإنه لما قدم شيخه القونوي رسولاً الى مصر اجتمع به ابن سبعين لما قدم من المغرب . وكان التلمساني

(١) الرسالة الفقهية ، ص ٢٣٦ .

(٢) الرسالة الفقهية ، ص ٢٢٩ .

مع شيخه القونوي . قالوا لابن سبعين : كيف وجدته (أي القونوي) بعين علم التوحيد ؟ فقال : انه من المحققين لكن معه شاب أحذق منه وهو العفيف التلساني^(١) .

ولكن هذا لا يعني أن ابن سبعين لم يعرف ابن عربي وآراءه ، فقد ولد ابن عربي في مرسية ، وهي نفس البلد التي ولد ونشأ فيها ابن سبعين ، وكان ابن عربي قد زار كثيراً من البلدان في شمال أفريقيا ، ومن العسير على التصور أن يكون ابن سبعين حيناً نشأ بالأندلس ، أو ارتحل إلى شمال أفريقيا وزار بلادها ، لم يسمع بابن عربي ، أو لم يعرف آراءه الصوفية ، وفي رأينا أن اعتداد ابن سبعين بنفسه اعتداداً كبيراً هو الذي جعله لا يعترف لابن عربي أو لغيره من معاصريه بأي فضل^(٢) ، بل جعله يحقره على نحو ما يستفاد من كلام لابن تيمية هذا نصه : « وقد كان صاحب « البدو » (يقصد ابن سبعين)

(١) للكواكب الدرية، نسخة خطية بدار الكتب المصرية، رقم ٢٦٠ تاريخ، ورقة ٢٣١ ب.

ولعل اعجاب ابن سبعين بالعفيف التلساني راجع الى أنه كان مثله قائلاً بمذهب الوحدة المطلقة ، وقد أشار الى ذلك المناوي في الطبقات بقوله : « والعفيف (التلساني) من عظماء الطائفة القائلين بالوحدة المطلقة (الكواكب الدرية ، ورقة ٢٣١ ب) ، والمعروف أن ابن سبعين قائل أيضاً بهذا المذهب (نفس المرجع ، ورقة ٣٤٧ ب) ، ولعل التلساني تأثر بابن سبعين في هذا الشأن ، وقد قرنها ابن تيمية معاً في إحدى رسائله مشيراً الى التشابه بين منهبيها (ابن تيمية : رسالة الفرقان بين الحق والباطل ، القاهرة ١٣٢٣ ، ج ١ ، ص ١٤٥) ، ومن ثم كلف التلساني أقرب الى ابن سبعين منه الى ابن عربي في مذهب الوحدة . »

(٢) من الذين حقرهم ابن سبعين أيضاً من معاصريه نجم الدين بن اسرائيل وهو يقتضي الى مدرسة ابن عربي ، فقد روى القاضي اللقيط ابو الحسن علي بن يحيى الجزائري أنه لما أقام ابن سبعين في مكة وأصبح معروفاً كتب اليه نجم الدين بن اسرائيل من مصر رسالة صدرها بقصيدة رائحة والسكي يظهر ابن سبعين علو منزلته على منزلة نجم الدين لم يرد عليه .

يقول عن صاحب « الفصوص » و « الفتوحات المكبية » (يقصد ابن عربي)
ان كلامه فلسفة مججوة أي عفة (١) .

أما أوجه التشابه التي نجدها بين ابن عربي وابن سبعمين في آرائها، وادراج
خصوصها لها في فئة واحدة هي فئة القائلين بالوحدة (٢) ، فهو لا يعني في
رأينا انتهاء ابن سبعمين إلى ابن عربي ، وإنما يعني أن كليها قد استمد من مصدر
واحد وتأثر بمؤثرات واحدة ؛ فزج التصوف بالفلسفة، والقول بالوحدة ، كانا
كما رأينا ، من خصائص التراث الصوفي الأندلسي في القرنين الخامس والسادس
المجريين كما تظهرنا عليه المدرسة الشوذية التي انتمى إليها ابن سبعمين ومدرسة
ألمرية التي انتمى إليها ابن عربي ، وليس ببعيد أن تكون المدرستان المشار
إليها قد استمدتا من مصدر واحد سابق هو مدرسة ابن مسرة التي أذاعت
آراء الأفلاطونية الحديثة ، ومزجت التصوف بالآراء الغنوصية التي تنحو نحو
وحدة الوجود لأول مرة في تاريخ اسبانيا الإسلامية .

ومما سبق كله تبين لنا صورة لما كانت عليه التيارات الفلسفية والتصوفية
في الأندلس في عصر ابن سبعمين ، والمدرسة الصوفية التي انتمى إليها والتي
تأثر بها .

على أن ابن سبعمين قد عرف تيارات أخرى دينية ، إسلامية وغير إسلامية ،
واستوعب كثيراً من الآراء والنحل الشرقية القديمة .

فكان ابن سبعمين كما يظهر من خلال مصنفاته عارفاً بمذاهب الفقه الإسلامي

(١) الرسالة السبعمينية بمجموعة فتاوى ابن تيمية ، مجلد ٥ ، ص ٧ .

(٢) الكواكب الدرية ، ورقة ٣٥٦ ب ، وانظر أيضاً (Massignon : Recueil
de textes .. etc, P. 229) .

وأصوله^(١). وكان هو نفسه منتقياً ، كسائر المغاربة ، إلى مذهب الإمام مالك يدل على ذلك أن أحمد بابا التنبكي قد ترجم له في كتابه « نيل الابتهاج بتطريز الديباج » ، وهو كتاب في تراجم المالكية : كذلك كان ابن سبعين عالماً بمذاهب المتكلمين ، وقد وجه في (بدو العارف) نقده لمذاهب الأشعرية بما يدل على عمق ثقافته وشمول نظرتة واحاطته بمذاهبهم احاطة دقيقة^(٢) .

وكان ابن سبعين كذلك ملماً بالمذاهب والديانات غير الإسلامية ، وفي إحدى رسائله^(٣) يظهرنا على معرفته بالنصرانية وأخبار رهبانها ، واطلاعه على الانجيل ، ومعرفته لما ينبغي للابا ، وهو رأس الكنيسة المسيحية ، من أذكار ، كما بين لنا إمامه بمذاهب الفرنج ، وارتباط بعضها بالفلسفة وعلى الأخص بأفلاطون ، ويتبين لنا من كلامه كذلك احاطته بمذاهب اليهود ، وأخبار أنبيائهم وكتبهم وأحبارهم ، ويشير ابن سبعين أيضاً الى مذاهب الهنود القدامى ، والبراهمة وأهل التناسخ ، والمهرامسة ، والمجوس من الفرس ، وأذكارهم وعباداتهم وأنواعها .

ونجد في « الرسالة النورية » أيضاً كلاماً لابن سبعين في ارتباط الذكر بالسحر .

ونحن واجدون أيضاً أن ابن سبعين كان ذا معرفة بعلوم التعاليم (الرياضة) والفلك والطب ، وله إلمام كبير بعلوم الطبائع وتركيبها ، والنبات والحيوان^(٤) .

(١) انظر بدو العارف ، لوحة ٢٦ - ٣٠ .

(٢) بدو العارف ، لوحة ٢٨ ، ٣٢ ، وفي مواضع أخرى كثيرة .

(٣) الرسالة النورية بمجموعة رسائل ابن سبعين الحطية بالخرزانة التيمورية ، ص ٨٦ ، ٨٧ ،

٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١١٠ .

(٤) بدر العارف ، لوحة ٧٥ وما بعدها .

وقد حذق ابن سبئين أيضاً العلم المعروف بعلم الحروف والأسماء أو السيمياء^(١) : فيقول ابن الخطيب : ان ابن سبئين كان ذا اصطلاح بالأسماء ، ونسب إليه من آثار السيمياء والتصريف الشيء الكثير^(٢) . ويذكر ابن كثير أيضاً أن ابن سبئين كان يعرف السيمياء ، وأنه كان يلبس بذلك على الأغبياء

(١) يعرفنا ابن خلدون بهذا العلم قائلاً : « علم أسرار الحروف وهو المسمى لهذا العهد بالسيمياء نقل وضعه من الطلسمات إليه في اصطلاح أهل التصرف من المتصرفه فاستعمل استعمال العام في الخاص . وحدث هذا العلم في المة بعد صدر منها ، وعند ظهور الغلاة من المتصرفه وجنوحهم الى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر وتكوين الكتب والاصطلاحات ، ومزاعمهم في تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه . وزعموا أن الكمال الاسمائي مظاهره أرواح الافلاك والكواكب ، وأن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الاسماء فهي سارية في الاكوان علهذا النظام ، والاكوان من لدن الابداع الاول تنتقل في أطواره وتعرب عن أسرارها ، فعُدث لذلك علم أسرار الحروف وهو من تفاريع علم السيمياء . وحاصله عندهم (أي عند المشتغلين به) وغرته : تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالاسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالاسرار السارية في الاكوان » (مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٢٠ - ٤٢١) ، وأورد ابن خلدون كذلك قول البيهقي ، وهو استاذ ابن سبئين في هذا العلم ، وهذا نصه : « ولا تظن أن علم الحروف بما يتوصل إليه بالقياس العقلي وإنما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الالهي » (مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٢١) ، وانظر أيضاً عن هذا العلم وامتحاجه باصطلاحات الصوفية وأذواقهم (شمس المعارف الكبرى للبيهقي ، ج ١ ، ص ٣ ، ج ٢ ، ص ٨) .

وقد كان لابن سبئين في أسبانيا سابقون في الاشتغال بعلم الحروف ، فقد اشتغل به مسلمة المجرطي الذي كان كما يقول ابن خلدون شيخ الاندلس في علوم الكيمياء والسيمياء والسحر في القرن الثالث وما بعده (مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٢٣ ، ٤٢٤) وألف فيه كتاب « الغاية » وقد تأثر البيهقي بطريقة مسلمة المجرطي في مصنفاته في هذا العلم (مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٢٣) ، واشتغل به وصنف فيه أيضاً ابن مسرة القرطبي (.. Asin : Ibn Masarra .. etc , P. 51) وصنف فيه كذلك ابن عربي (مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٢٠) .

(٢) الاطاحة ، لوحة ٢٨٢ .

من الأمراء والأغنياء ، ويزعم أنه حال من أحوال الصوفية^(١) . ويذكر البسطامي أن لابن سبئين في علم الحروف والأسماء اليد الطولى ، وأنه ألف فيه كتاب « الحروف الوضعية في الصور الفلكية » ، و « شرح كتاب ادريس بن سبئين^(٢) » . ويقول ابن سبئين نفسه في مقدمة شرح كتاب ادريس عن هذا العلم ما نصه : « لإعلم أن الحروف خزانة الله وفيها أسرار وأسماء وعلمه وأمره وصفاته وقدرته ومراده فإذا اطلمت على شيء منها فأنت من خزنة الله فلا تخبر أحداً بما فيها من المستودعات فمن هتك الأستار عذب بالنار^(٣) » . وكان ابن سبئين كغيره من المشتغلين بهذا العلم - يرمز بالحروف إلى معان خاصة^(٤) ويحعمل للأسماء رياضات من الذكر معلومة^(٥) ويزعم لنفسه القدرة على التصرف في الاكوان بهذا العلم^(٦) ، كما يزعم التنبؤ بالغيب شأنه في ذلك شأن ابن عربي وغيره ممن اشتغلوا بهذا العلم ، كما يفهم من كلام ابن تيمية وهذا نصه : « فان ابن عربي في كتاب (عنقاء مغرب) وغيره أخبر بمستقبلات كثيرة عامتها كذب ، وكذلك ابن سبئين ، وكذلك الذين استخرجوا مدة بقاء هذه الأمة من حساب الجمل .. الخ^(٧) » . وفي ثنايا مذهبه في النفس نجده يتحدث عن الحروف وتركيبها وعلاقة ذلك بمذهب المغرب^(٨) .

(١) البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٢٦١ .

(٢) الكواكب الدرية ، نسخة خطية بدار الكتب رقم ٢٦٠ تاريخ ، ورقة ٣٣٨ أ .

(٣) الكواكب الدرية ، نسخة خطية بدار الكتب رقم ٢٦٠ تاريخ ، ورقة ٣٣٨ أ .

(٤) الرسالة النورية ، ص ١٠٦ .

(٥) نفس المرجع ، ص ١٠٧ .

(٦) تاريخ ابن خلدون ، طبعة دي سلان ، ج ٢ ، ص ٤١٦ .

(٧) ابن تيمية نقض المنطق ، القاهرة ١٩٥١ ، ص ٦٨ .

(٨) بدر العارف ، لوحة ٤٦ .

ومما سبق كله يتبين لنا أن ابن سبئين قد تهيأت له معارف كثيرة مستمدة من مصادر عدة منها ما هو إسلامي ومنها ما ليس إسلامي. فالمصادر الإسلامية التي استقى منها ابن سبئين فيما يبدو لنا هي : الكتاب والسنة وعلومها كال تفسير والحديث والفقه وأصوله وعلم العقائد ومدارسه المختلفة ، والتصوف كما يمثلها رجال الرسالة القشيرية والغزالي وابن العريف ومن نحا منحوم في التصوف السني ، والتصوف الفلسفي كتصوف الحلاج وابن مسرة وابن برجان وابن قسي ومن نحا منحوم ، ومذاهب الشيعة من القرامطة الإسماعيلية (كما تظهرنا عليه رسائل اخوان الصفا) ، ومذاهب فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد ، والفلسفة المشرقية عند ابن سينا والسهروردي المقتول . أما المصادر غير الإسلامية فيبدو لنا أن ابن سبئين قد استمد من الفلسفة اليونانية عامة والأفلاطونية الجديدة خاصة ، ومذاهب الهنود والبراهمة ، ومذاهب النصارى ، والمذاهب اليهودية ، والمذاهب الغنوصية الشرقية القديمة .

وبذلك كانت ثقافة ابن سبئين ثقافة شاملة ذات مكونات متعددة تدل على ما امتاز به صاحبها من قدرة على الاستيعاب ، وذكاء خارق في تمثيل جميع المذاهب والآراء الفلسفية والدينية السابقة عليه ، وبراعة نادرة في استخدامها في بناء مذهبه الفلسفي .

الفصل الثاني

مُصَنَّفَاتُ ابْنِ سَبْعِينَ

تمهيد : أسلوب ابن سبعين في مصنفاته -
ثبت بمصنفات ابن سبعين - مصنفات منحولة
لابن سبعين .

١ - تمهيد :

خلف ابن سبعين جملة من المصنفات التي تختلف من حيث موضوعاتها كما
تختلف من حيث أن بعضها مطول والبعض الآخر مختصر .

وتناول بعض المترجمين لابن سبعين ذكر بعض مصنفاته ، ولكن ما
ذكروه عنها لا يمكن أن يمدنا بثبت شامل لكل ما صنف ابن سبعين .

وقد قمنا باستقراء طويل لكثير من المصادر ، سواء في ذلك المصادر التي
كتبت عن ابن سبعين ، أو ما كتب ابن سبعين نفسه أو تلاميذه ، وذلك
لكي نستخلص منها بياناً يحصر لنا ما صنف ابن سبعين من مصنفات ، وقد
وجدنا بعد هذا الاستقراء أن الغالبية العظمى من مصنفات ابن سبعين التي ذكرت

عناوينها في حكم المفقودة ، وأن قليلا من هذه المصنفات موجود ، وله نسخ خطية مبعثرة هنا وهناك في مكتبات العالم المختلفة ، كما لم ينشر من مصنفات ابن سبئين إلا بعض رسائل قصيرة تعد على أصابع اليد (١) .

وحاول نفر من الباحثين المعاصرين من المستشرقين أن يحصر مصنفات ابن سبئين ، وهم المستشرق الألماني كارل بروكلمان (Carl Bröckelmann) (٢) والمستشرق الإسباني استبان لاتور (Esteban Lator) (٣) والمستشرق الإسباني ميغيل كروز هراندس (٤) (Mijuel Cruz Hernandez) وحاول كل واحد من هؤلاء أن يضع ثبوتا لمصنفات ابن سبئين ، ولكن ليس ثمة ثبت من هذه التي حاول وضعها هؤلاء الباحثون يمكن أن يعتبر كاملا او حتى وافيا .

وقد قارنا بين ما ذكره المترجمون لابن سبئين عن مصنفاته وبين ما ذكره ابن سبئين نفسه عنها ، وبين ما أورده اولئك المستشرقون فيما أثبتوه عنها ،

(١) كان هذا الى وقت انتهائنا من البحث في عام ١٩٦١ م . وفي عام ١٩٦٥ م نشر الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي مجموعة رسائل ابن سبئين الموجودة بالخزانة التيمورية برقم ١٤٩ تصوف مع تصدير لها ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

وللاحظ القارىء أننا أبقينا الاشارة في هوامش بحثنا الى النسخة الخطية المذكورة كما هي ، لوجود بعض الاختلافات بيننا وبين الدكتور بدوي في قراءة نصوصها .

(٢) Carl Brockelmann : Geschichte der Arabischen Litte - ratur, Berlin 1898, p. 465 - 466; Suppl. Leiden 1937, I, 844.

(٣) Esteban Lator : Ibn Sabin y su Budd Al' Arif, p. 382-385.

(٤) Hernandez Historia de la filosofia Hispano - musulmana II, p. 298 - 300 .

واستطعنا بعد هذه المقارنات أن نضع ثبوتاً شاملاً لما صنف ابن سبعين .

ونحن في هذا الثبوت نذكر المصنف وموضوعه والفرض من تصنيفه ،
وخصائصه الفلسفية والتصوفية والأدبية ، فإذا كان لا يزال مخطوطاً أشرنا
إلى نسخه الخطية وأرقامها في مكتباتها ، وإذا كان مطبوعاً أشرنا إلى مكان
طبعه وتاريخه ، أما إذا لم نكن قد عثرنا عليه ، فنكتفي بإثبات عنوانه مع
ذكر المصدر الذي استقيناه منه معلوماتنا عنه .

وقد نسبت بعض المصنفات إلى ابن سبعين خطأ ، وقد تبين لنا ذلك
بمقارنة هذه المصنفات بغيرها مما ألفه بعض الفلاسفة ، كما حدث أن صادف
بعض الباحثين أحياناً مصنفاً لابن سبعين يذكر بأكثر من عنوان ، فوقعوا في
خطأ اعتباره مصنفين ، لا مصنفاً واحداً ، وكل هذه المسائل قد حققناها
بقدر استطاعتنا في هذا الفصل الذي وضعناه عن مصنفات ابن سبعين .

والأساس الذي يقوم عليه تصنيفنا لمصنفات ابن سبعين هو التمييز بينها من
حيث موضوعاتها ، وقد رتبناها على هذا الأساس في ثلاث مجموعات :

(١) المجموعة الأولى (وتبدأ في ثبوتنا من ١ - ٢٠) وتشمل مصنفات
ابن سبعين في فلسفته الصوفية ، ويغلب عليها الطابع النظري ، مثل (بدو
العارف) ، و (جواب صاحب صقلية) ، و (الاحاطة) وسائر مصنفاته
الأخرى التي يعالج فيها تلك الفلسفة .

(٢) المجموعة الثانية (من ٢١ - ٣٥) وتشمل مصنفات ابن سبعين في
آداب السلوك والرياضات العملية ، ويغلب عليها الطابع العملي ، مثل (رسالة
العهد) الذي يأخذه على مريده ، و (الرسالة النورية) في الذكر وآدابه ،
و (الرسالة الفقيرية) التي يشرح فيها معاني الفقر وآداب المتحقق به ،

وأحزاب ابن سبعين وأدعيته ووصاياه لمريديه ، ورسائله الأخرى التي يشرح فيها الآداب العملية .

(٣) المجموعة الثالثة (من ٣٦ - ٤١) وتشمل مصنفات ابن سبعين في علم الحروف والأسماء، مثل كتاب (الدرج) الذي صنّفه في الحروف والأسماء، وارتباطها بالأفلاك ، و (شرح كتاب ادريس) في علم الحرف ، وغيرها مما هو داخل في هذا الموضوع .

٢ - أسلوب ابن سبعين في مصنفاته :

وأسلوب ابن سبعين في مصنفاته بوجه عام في غاية الفموض والابهام، وابن سبعين يستخدم الرمز في التعبير عن مذهبه ، شأنه في ذلك شأن غيره من الصوفية في استخدامهم لأسلوب الرمز لاختفاء أذواقهم باستخدام الألفاظ الاصطلاحية الخاصة بهم^(١) ، فيكون لمباراتهم في الغالب معنيان : احدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق ، وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماماً على من ليس بصوفي ، وهو المعنى عندهم بالرمز ، على نحو ما يشير إليه الطوسي في (الملح) بقوله : « الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله »^(٢) .

وبعني الرمز عند الصوفية أيضاً دمج معان كثيرة في ألفاظ قليلة غيرة عليه واتقاء لحاسد او جاحد لمعانيه ومبانيه ، او مراعاة حق الحكمة في الوضع لأهل الفن دون غيرهم^(٣) .

(١) الرسالة الغشيرية ، ص ٣١ .

(٢) السراج الطوسي ، الملح في التصوف ، نشرة نيكولسون ، ليدن ١٩١٤ ، ص ٣٣٨ .

(٣) الشيخ احمد زروق : كتاب قواعد التصوف ، القاعدة رقم ١٩٦ .

وابن سبعين - في رأينا - يفوق المعقول في اغماضه في التمييز عن مذهبه (١) ، لاصطناع الالغاز ، والقارىء لمصنفاته لا يكاد يفهم ما يعنيه ابن سبعين على وجه التحقيق ، فيضطر الى اعادة قراءة كلامه مرة بعد مرة حتى يظفر بالفكرة التي يريد بها ، ويتكبد في ذلك من العناء والجهد ما لا يوصف .

وليس هذا هو رأينا فقط ، وإنما هو رأي علماء وصوفية لهم مكانتهم حاولوا من قبلنا فهم ابن سبعين فلم يقدروا على ذلك ، ولم يخرجوا بطائل ، فقد ذكر الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد أنه جلس مع ابن سبعين من ضحوة الى قريب الظهر ، وابن سبعين يسرد كلاماً تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته .

وذكر الصوفي الاندلسي ابن عباد الرندي (٢) كذلك أنه حاول فهم كتب ابن سبعين فلم يقدر وتعذب في ذلك وحرق مزاجه ، وعانى ما عانى ، ثم

(١) يذكر المستشرق لاتور أيضاً ان عبارات ابن سبعين التي يعبر بها عن مذهبه في التحقيق غامضة بشكل يفوق المعقول ، فيقول : « Ante todo convrène secundar que los pasajes coconsagrados a cotes materios (aspecto sufi de Ibn Sabin) son extraordinariamente oscurus » , Ibn Sabin y su Budd Al' Arif, p. 401.

(٢) هو محمد بن ابراهيم بن ابي بكر بن عبد الله بن مالك بن ابراهيم بن محمد بن مالك بن ابراهيم بن يحيى الشهير بابن عباد النفزي الرندي ، صوفي أندلسي ينتمي الى المدرسة الشاذلية الصوفية ، ولد برنده في جنوب الاندلس سنة ٧٣٣ هـ = ١٣٣٢ - ١٣٣٣ م وهو شارح لحكم ابن عطاء الله السكندري ، وله مكانته في التصوف الاندلسي وتأثر به القديس يوحنا الصليبي من صوفية المسيحيين ، انظر عنه بحثاً لنا عنوانه : ابن عباد الرندي ، حياته ومصنفاته ، نشر بصحيفة المعهد المصري للدراسات الاسلامية بمدرسة ، مجلد ٦ ، عدد ١ - ٢ ، ١٩٥٨ ،

ص ٢٢١ - ٢٥٨ .

خرج بعد ذلك بخفي حنين ، وفي ذلك يقول لبعض تلاميذه : « والله ما
 بخلت عليك بسر ولا هذا لي بطوق ، وما زال قلبي سبعين في منزع ابن
 سبعين ، لا لانكار عليه ، ولا لاعتقاد شيء مما نسبه أهل الجهل المركب اليه ،
 ولكنني رأيت كلامه كثيراً ما يعذب ، ويعني القلب ويتمب ، وحينئذ لا
 يحصل لي منه شيء يشفي صدري ، ولا يثلج به خاطري وسري ، كيف
 وهو الذي قال في ذلك الكلام الأخير « وكل غير قاطع ، وكل قاطع معذب
 ناقص ، وهذا ينعكس لا محالة الى قولنا « كل معذب ناقص قاطع وكل قاطع
 غير » ، والاغيار لا حاجة بنا اليها باعتبار مقصدها .

« وأيضاً مر لنا بأنه قصد أن تفهم رموزه ، وأن تستثار دفاينه وكنوزه ،
 والظاهر أنه لم يقصد ! ذلك لأن كلامه لا يحري على أسلوب واحد ، لأنه
 فارة يتنازل حتى يقول القائل : « هو في يدي أنه مسترق » ، وفارة يستعلي
 في الجو المنعرق ، وهذا شأن اللاعب بألباب الناس ، موجب لها حصول
 الاشكال والالتباس ، كحال أصحاب الكيمياء .

« فبينما أنا في كلامه أطلع وأهبط ، وأخبط وأخلط ، وأتوقل كل جبل ،
 واستنزل معاني كلامه بلطائف الحيل ، وأكابد في حمل مجلده التعب والأين ،
 وأكد في النظر فيه بالقلب والعين ، إذ انقلبت عنه صفر اليدين ، بخفي
 حنين ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها . »

« لكن الشيوخ هم الذين يلينون الحديد ، ويقربون البعيد ، وقد شفر منهم
 الزمان والمكان ، وصاروا في خبر كان .. وهذا ما عندي في هذا الأمر ،
 ومنه تفهم مذهبي في الكتب التي سميتوها لذلك الشيخ (ابن سبعين) ، لو
 قدر أن تقع بيدي لكنت التحلل عن مطالعتها من غير أن احرق مزاجي في

ذلك ، ولا أنكلف استنساخها ولا ابتياعها بثمن له بال ، وما ذلك إلا لما قلته لكم ، (١) .

ومن ذلك يتبين لنا الى أي حد استعصى فهم ابن سبعين لغموض كلامه ورمزيته على احد كبار الصوفية الاندلسيين ، قريب عهد بابن سبعين ، كما استعصى على فهم احد كبار العلماء المعاصرين له ككتفي الدين بن دقيق العيد .

ولما كان ابن سبعين غير مفهوم وكلامه غاية في الغموض ، فقد وقع عليه الانكار ، ولم تقدر مصنفاته حق قدرها ، فقد ذكر المؤرخ ابن عبد الملك ان مصنفات ابن سبعين « لا يخرج احد منها بطائل ، وهي الى وساوس الخبولين وهذيان المرورين أقرب منها الى منازع أهل العلم » (٢) . ووصف للغبريني أسلوب ابن سبعين في مصنفاته قائلاً : « وله موضوعات كثيرة موجودة بأيدي الناس ، وله فيها ألقاظ وإشارات بحروف أيجد ، وله تسميات مخصوصات في كسبه هي نوع من الرموز ، وله تسميات ظاهرة هي كالأسماء المهودة » (٣) .

وجميع مصنفات ابن سبعين منبهة على مذهب في الوحدة المطلقة وفي ذلك يقول المناوي : « وكثرت أتباعه (أتباع ابن سبعين) على رأي أهل الوحدة المطلقة ، وأملى (ابن سبعين) عليهم كلاماً في العرفان . على رأي الاتحادية ، وصنف في ذلك أوضاعاً كثيرة (٤) » .

(١) الرسائل الكبرى ، طبع فاس ١٣٢٠ ، ص ١٩٧ .

(٢) أورده ابن الخطيب في الاحاطة ، لوحة ٢٨١ .

(٣) عنوان الدراية ، ص ١٤٠ .

(٤) الكواكب الدرية ، ورقة ٣٤٧ ب .

فقاية مصنفات ابن سبعمين إذن على اختلافها هي تقرير مذهبه في الوحدة، وقد استخدم ابن سبعمين في التعبير عنها عديداً من المصطلحات الفلسفية التي غير مدلولها بشكل خاص لتتفق مع مذهبه هذا ، فيقول الفاسي عن ذلك في (العقد الثمين) : « وكان علم الفلسفة قد غلب عليه (يقصد على ابن سبعمين) فأراد أن يظهره مستراً في ستر وخفاء ، وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه حتى لا تنفر النفس عن مقاله.. وقد ادعى الترقى عن الفلسفة والتصوف بما انتعله من دعوى الاحاطة والتحقيق ، وصنف كتباً مشتملة على شرح ما ادعاه منتظمة في سلك الوحدة ، وأكبرها كتاب « بدو العارف » .. وله مختصرات منها (الرضوانية) و (الفقيرية) و (الاحاطة) ، وهي عنده الفاية القصوى فيما قرره من هذا المذهب (يعني الوحدة المطلقة^(١)) .

وابن سبعمين يعتمد الالغاز في التعبير عن مذهبه في التحقيق تعمداً ، ففي (بدو العارف) يذكر ابن سبعمين أن المحقق إذا سأله الفيلسوف في بعض المسائل فإنه يعتمد أن يجيب دائماً بما هو أظلم وأصعب ، وبما هو أعسر وأبعد للفهم^(٢) . وهو يبرر ذلك الالغاز بأنه يتحدث عن علم في التحقيق « يضمن به ويحكم عن الصديق ، وتكنه الصدور ولا يباح به للشقيق^(٣) » .

وكان ابن سبعمين شاعراً تماماً بأن من لم يفهموا كلامه يتهمون به بالجنون وبالاغراب ، ولكنه يرجع هذا إلى قصورهم عن فهمه ، وعدم وصولهم إلى منزلته في التحقيق ، وفي ذلك يقول لمريده في (الرسالة الرضوانية) :

(١) العقد الثمين ، ص ٢٩٢ .

(٢) بدو العارف ، لوحة ٤٠ ، وابن سبعمين يعني بالمحقق نفسه .

(٣) نفس المرجع ، لوحة ٣ .

« ولملك أن تجمد منه (من علم التحقيق) هدياً يلقيك على جادة الطريق ،
 وشرطي عليك ألا يقف عليه إلا من هو من خواص خواص الخواص ، وأن تكف
 عن السؤال فيه بالمشافهة ، ولا تطلب مني مزيد بيان (عن ذلك العلم) لأن
 المجال ضيق والتكلم بالألفاظ على أمر هو من الأمور التي ليست من جنس ما
 يكتب ، هو من الغرابة بحيث لا يفهمه إلا الشعراء الأخيار ، وكأني بمن يقف
 عليه من الجهلة الخفافيش الذين تظلم الشمس والكواكب والأنوار الطبيعية
 وغير الطبيعية في أعينهم داخل الذهن وخارج الذهن ، يتحرك في ميدان
 سخفه ، ويظهر محاربة من يحيط ويقهره بالجهلة (يشير إلى نفسه) ، ويتحرك
 في سلسلة جنونه ويقول : لقد أفرطت في تحقيقك وتدقيقك وعلت ،
 وحللت وركبت ، وقبضت وأرسلت ، ودفعت وجذبت ، وخصصت وأهملت ،
 وفصلت وأجملت ، حتى التخلت عن غريزة العقلاء ورفضت حكم العقول ..
 فليتند في غلوائه ، ويكف من غرب لسانه وليتهم نفسه .. الخ (١) » .

وفيما يلي نثبت بعض أمثلة من كلام ابن سبعمين تبين لنا أسلوبه :

يقول ابن سبعمين في احد (الألواح) معبراً عن مذهبه في الوحدة المطلقة
 ما نصه : « الله فقط ! يا من بالمرصاد ان ربك الوهي بالمرصاد ، وكذلك
 قال آه الأول في الوهم الآخر بمعنى الباطل في الحقيقة ، الظاهر بمعنى الكون
 للعيان ، الباطن بمعنى العدم في الجنان ، شاء وبه شئت ، لا بذات متميزة
 ولكن بظهور فيه منصرف اليه ، وهو لم يزل كان وبه كنت لا بتقديم ولا
 بتأخير ولا بعلة ولا بعمل ، بل بحقيقة جامعة موضوعة لما يفرضه الوهم ،
 او بذلك المختلف لا من حيث هو هو ، ولكن بما أنا هو . وقد يتوهم الجاهل

(١) الرسالة الرضوانية ، ص ٢٢٨ .

أنها سطور تمتد وتقف ، وتنقطع وتدور وتفرض ، أعني تلك القضية ، أعني ذلك المقضي ، أعني ذلك القاضي ، أعني ذلك بما هو ذلك ، بحسب ما يجب له ذلك .

« فيصح من هذا أنه هو شاء فقط ، وأنه هو كان فقط ، وأنه هو الظاهر فقط ، ولما لم يختلف في ذاته ولا في لواحقه ، وانصرف إليه ودار عليه ، امتد فيه وانقطع به وليس في شيء من ذلك نعم ولم يكن - وحقه - شيء من ذلك ، ولا يمكن فيه ذلك ، وإن كان يجوز عليه ذلك ، لأنه كله : ذلك ! ذلك ! ذلك ! الخ (١) . »

ويعتبر هذا للكلام أوضح بكثير مما يتكلم به ابن سبعين على طريقة علماء الحروف والاسماء ، ففي (الألواح) أيضاً يقول ابن سبعين مثلاً : « الله فقط الله | ٥ | آج عم | فقط لا توحد وأنت موحد ، ولا تعلم وأنت تعلم فقط ، ولا تحب ولك قلب ، ولا تفرح ولك مقام ، ولا تحزن وأنت بالله ، ولا تحب البحث وأنت عاقل ، ولا تتكلم وأنت حاضر !! الخ ، (٢) ، ويقول أيضاً : « الله الله الله ، إذا لاح نور الله حلاع

ألا يشك الرشيد في ذلك كله ، وإذا ظفر بالجملة ح ج ع / فقد عظم أمره بالله . صحح وحرر وجرب وكرر وعلل وحلل وركب ونوع وكثر ، (٣) !!

(١) الألواح ، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٢) الألواح ، ص ١٥٦ .

(٣) الألواح ، ص ١٥٦ .

وكلام ابن سبعين في مصنفاته كلها تقريباً لا يختلف عن ذلك .

ونحب أيضاً أن نشير هنا الى بعض الألفاظ الاصطلاحية التي يقصد ابن سبعين بها الاخفاء والستر على من بينه في طريقته ، وتعمل أسلوبه غامضاً فنها مثلاً : الكلمة المرددة ، ونديم الدهر ، والانفصال الصادق ، والانتزاع المتعمد ، وصاحب الوجهين ، والجائز المتقدم ، والمحب بذاته ، والآنية المتعلقة ، ووالد النفس ، والميل الحادث المراد ، والقضاء الحتم ^(١) ، والفصل ، والقلم ، والقريب ، والمعاول الشريف ، والقضية ، والنكته الخاصة ^(٢) ، والمظهر ، وباب العوالم الكريمة ، وغير ذلك من الاصطلاحات التي يشير بها الى العقل الأول الذي فاض عن الله .

وهو أيضاً يستخدم الاحاطة والكل والهوهو ، والمنسوب اليه ، والجامع والأيس والأصل والأصح أصح ^(٣) ، وغير ذلك من الاصطلاحات مشيراً بها الى الله او الحق الذي هو الحقيقة الوجودية الواحدة .

فما تقدم يتبين لنا أن أسلوب ابن سبعين أسلوب اصطلاحي معقد غير مألوف للناس ، ويتهم صاحبه - من جانب من لا يفهمه - بالانغلاق عن غريزة العقلاء على حد تعبير ابن سبعين نفسه .

(١) انظر بد العارف ، لوحة ٣٣ .

(٢) انظر رسالة لابن سبعين أولها : استمع لما يوحى ، بمجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخزانة التيمورية ، ص ١١٦ .

(٣) الرسالة الفقيرية ، ص ٢٣٤ .

٣ - ثبت بمصنفات ابن سبعين :

أ (مصنفات في فلسفته الصوفية :

(١) بد العارف :

بعده ابن سبعين نفسه أهم ما صنف من مصنفات في مذهبه في التحقيق فيقول في (الرسالة الفقيرية) : « ومن أراد المقصود منكم فعله بكتاب (بد العارف) فهو الكتاب الذي بثت فيه ما لم نبث في كتاب قط .. الخ » (١).

ويقول ابن سبعين عن هذا المصنف في (رسالة الفتح المشترك) : « يا هذا كل ما تقدم فيه - أعني في (بد العارف) - هو المتأخر ، وكل ما تأخر هو المتقدم ، وكل ما يختلف فيه يتفق إذا كرر ، وكل ما يتفق (فيه) يختلف إذا صرف » (٢).

ويعتد ابن سبعين بهذا المصنف اعتداداً كبيراً فيعتبره ناسح كتاب وقع في العالم ، فيقول : « فانظر لنفسك يا غافل عن شأنه ، وتدبر بيدك بدك (معبودك) في بدك (أي بد العارف) الذي بيدك ، واحفظه فإنه ناسح كتاب وقع في العالم ، وإن كان لم نغضب بتأليفه ، ولا أودعته من الأسرار إلا القليل » (٣).

وقد اختلف في شأن ما تعنيه تسمية هذا الكتاب .

فيذكر ابن شاکر في (فوات الوفيات) أن هذا المصنف عنوانه : كتاب

(١) رسالة الفتح المشترك ، ص ٢١٣ .

(٢) رسالة الفتح المشترك ، ص ٢١٣ .

(٣) رسالة الفتح المشترك ، ص ٢١١ .

« لا بد للعارف منه » (١) أي ما يلزم للعارف لزوماً ضرورياً ، وقد أخذ بهذا المعنى المستشرق الأسباني هرماندس (٢) .

ويرى المستشرق الايطالي أمري (Amari) أن عنوانه « بد العارف » (٣) أي فصل المعارف بعضها عن البعض الآخر ، ويتوجه الى الفرنسية « Séparation des Connaissances » (٤) . وهذه القراءة التي يقرأها أمري لا نجد ما يرجحها في أي مصدر من المصادر التي بين أيدينا ، فهي محض افتراض منه لا دليل عليه .

ويرى المستشرق الدنمركي مهرون (Mehren) أن عنوان هذا المصنف ينبغي أن يقرأ « بدء العارف » (بفتح الباء وسكون الدال وإضافة همزة بعد الدال) ، ويتوجه الى الفرنسية « Le noviciat de soufi » (٥) ، ويتفق مع مهرون في رأيه هذا الدكتور اوتو برتزل « D. O. Pretzl » (٦) ، وليس هناك أيضاً ما يثبت صحة هذا الرأي .

-
- (١) فوات الوفيات، ج ١ ، ص ٢٤٨ . وانظر أيضاً الوافي بالوفيات للصفدي ورقة ٢٠ أ .
(٢) يترجم هرماندس عنوان هذا الكتاب بـ « Libro del bagaje del Egnostico Historis de les (intellectual) filosofis de les Hispano-musulmans, II, 299 » .
(٣) بدده تجديداً فرقه ، وبد رجلية فرقتها (القاموس المحيط للفيروز أباذي مادة «بدده») .
(٤) Amari : Questions Philosophiques adressées aux Savants musulmans par L'Empereur Frédéric II, J. A. 5ième Serie paris 1853, p. 245.

Mehren : Correspondance .. etc, p. 13 (٥)

(٦) ذكره لاور . Lator : Ibn Sabin y su Budd Al' Arif, p. 386 .
وانظر أيضاً : Orientalis tische literaturzeitung, 4 (1537), 533

أما ابن سبعين نفسه فيذكر لنا هذا المصنف بعنوان « بد العارف »
بضم الباء وسكون الدال، ودون همزة، وبدون إضافة حرف م الى العارف،
ونصادف هذا بوضوح في جميع المصادر الخطية التي بين أيدينا .

والبد لغة يعني الصم وهو معرب به (١)، وابن سبعين لا يعني بالبد الصم،
وإنما يعني به المعبود الذي يتوجه اليه العارف ، وفيما يلي بعض النصوص التي
وقفنا عليها من كلام ابن سبعين تثبت أن البد عنده بمعنى المعبود .

— ورد في مقدمة (بد العارف) ما نصه : « .. والذي حلني على ذلك
(يقصد تأليف بد العارف) استدعاء من وجب في شريعة الإسلام إجابته ،
قاصداً البيان والاستبصار، ومنبه المسترشد الى واجبه ومعطى الطالب جميع
مطالبه ، ومعلم السعيد علم سعادته ، ومبصر للعابد حق عبادته ، ومخرج
المنكر من رعونته وعادته ، ومغبط السالك بقصده ، ومشوقه الى
عالمه وبده » (٢) .

ويقول ابن سبعين في (الرسالة الفقيرية) مستخدماً لفظ البد بمعنى الله
الواحد الحق قائلاً : « ولا يبقى لك (أيها السالك) توجه إلا الى بديك الحق
الواحد الحق وحده » (٣) ، ويقول في رسالة (الفتح المشترك) : « يا هذا
أنا - وإن لم نحصل الشروط كلها - نقدر على بعضها وأنت قد ارتهنت وزعمت
أنك تفيد شرح ما زعمت ، وأشهدت الأول الحق ، بد الكل ، وبد العارف ،
والمعروف والمعرفة بذلك على نفسك .. الخ » (٤) ، ويقول في (الرسالة

(١) القاموس المحيط للفيروز أبادي مادة « بدده » .

(٢) بد العارف ، لرحمة ٣ .

(٣) الرسالة الفقيرية ، ص ٢٤٤ .

(٤) رسالة الفتح المشترك ، ص ٢٠٩ .

الرضوانية) : « وبقدر ما تسمع منه (من المحقق) وتجدك ، تراعي مدلول أغراضه ، تصل الى مقصودك ، وتنال معرفة بدك ومعبودك ، (١) ، ويقول ابن سبعين كذلك في رسالة (الفتح المشترك) : « يا الله ، يا بد ، يا حق ، يا القبل والبعد ، والقرب والبعد .. الخ ، (٢) .

ويحد ابن سبعين للفظ البد بمعنى المعبود المتوجه اليه وهو الله ، مصدراً فيما ورد في الزبور ، فيقول في (الرسالة النورية) : « وفي الزبور : يا داود ، أنا بدك اللازم فالزم بدك ، ، ومفهومه أخبر عن واجبه فيك وعن استحقاقه لك وهذا هو ذكر القلب (٣) .

والشواهد من كلام ابن سبعين على استخدامه البد بمعنى المعبود ، وهو الله ، كثيرة ، وفيما ذكرناه ما يكفي لإثبات ان ما افترضه بعض الباحثين من فروض حول عنوان هذا الكتاب غير صحيحة .

ويذكر لنا أحد تلاميذ ابن سبعين وهو يحيى بن محمد بن أحمد بن سليمان البلنسي أن ابن سبعين صنف (بد العارف) (٤) وله من العمر خمس عشرة سنة فقط ، وهذا محض مبالغة من ذلك التلميذ المعجب بإستاذه اعجاباً لا حد له ، لأن ابن سبعين صنف هذا للكتاب بعد أجوبته على أسئلة الامبراطور فردريك الثاني، إذ ابن سبعين يشير الى الأجوبة الصقلية في سياق

(١) الرسالة الرضوانية ، ص ٢٧٠ .

(٢) رسالة الفتح المشترك ، ص ٢٠٨ .

(٣) الرسالة النورية ، ص ٩١ .

(٤) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٨ .

(بد العارف) (١) ، ولما كان ابن سبعين قد صنف الأجوبة على الأسئلة الصقلية بعد هجرته من الأندلس الى المغرب ، وكان ابن سبعين - فيما يذكر بعض المترجمين له (٢) ، قد هاجر من الأندلس وله من العمر ثلاثون سنة ، ترتب على ذلك أن يكون قد صنف (بد العارف) بمد أن تجاوز سنه الثلاثين .

أما عن موضوع (بد العارف) فهو علم التحقيق ، ويبين ابن سبعين رأيه باعتباره محققاً في عديد من المشكلات الفلسفية بالقياس الى آراء للفقهاء والأشعرية والصوفية والفلاسفة . والثالث الأول منه في علم المنطق ، وفيه يتحدث ابن سبعين عن مباحث الحد والمطالب الأصلية ، وإيساغوجي ، والمقولات العشر ، وكتاب العبارة والقياس والعلم وحدوده ، ومذهب المقرب او المحقق في هذه المسائل المنطقية بالقياس الى مذهب غيره من النظار والفلاسفة ، وفي الثلثين الأخيرين من (بد العارف) يتحدث ابن سبعين ، بالتفصيل عن مشكلة النفس والعقل بنفس الطريقة ، فيتحدث عن مذاهب غيره بالقياس الى مذهبه ، فيبطل تلك المذاهب ويقرر مذهبه هو (٣) ، وفي ثانياً حديثه عن المشكلات التي يعرض لها يستطرد الى بيان مسائل عدة : كالفلسفة وأقسامها ، والتصوف وأقسامه ، وبعض مباحث متعلقة بالعلوم

(١) بد العارف، لوحة ٤٩ . وجدير بالذكر أنه توجد في (بد العارف) فقرات منقولة حرفياً عن الأجوبة الصقلية ، أشار اليها لاتور في بحثه ، انظر : Ibn Sabin y su Budd : Al' Arif, P. 388.

(٢) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

(٣) جدير بالذكر ان ابن سبعين حين يتحدث عن مذهب غيره يبدو واضحاً ، فإذا ما بدأ بتكلم على مذهبه هو في التحقيق بدأ غامضاً للغاية .

الطبيعية والفلكية وعلم النبات والحيوان وغير ذلك ، وبالجملة يعد كتاب (بد العارف) أكثر كتب ابن سبئين إبانة عن مذهبه الفلسفي ولعل غلبه الاتجاه النظري على (بد العارف) وتقرير ابن سبئين فيه لمذهبه في الوجود، وتعرضه للسائل الميتافيزيقية على وجه مفصل هو ما جعل كارل بروكلمان يصف هذا الكتاب بأنه « مقدمة في الميتافيزيقا » (*Einleitung in die metaphysik*^(١)) .

ويبدأ ابن سبئين (بد العارف) بقوله : « الحمد لله الممود بالذات ، المعظم من كل الجهات ، المشار اليه بالصلوات والتحيات .. أما بعد ، فقد استخرت الله على إنشاء الحكمة التي رمزها هرامسة الدهور الأولية ، والحقائق التي رامت أفادتها الهداية النبوية .. الخ » (٢) .

ويذكر ابن سبئين في مقدمة كتابه هذا أنه ألفه بناء على سؤال أحد تلاميذه له ، فيقول : « والذي حملني على ذلك استدعاء من وجب في شريعة الاسلام إجابته ، وتعين على كل منصف عالم اسمافه وهدايته ، فأجبتة الى ذلك مستعيناً بالله عز وجل ، سالكاً طريق الاختصار ، متجنباً من التطويل ، قاصداً البيان والاستبصار .. الخ » (٣) ويعتذر لتلبيذه هذا عن اختصاره في (بد العارف) قائلاً له : « ولولا خوف الفتوت ، وعدم اللقا في الحصر ، وقواطع الوقت ، واحتفاذك للسفر لشرحت لك ما يرضن به .. فاقبل العذر حتى يقع الاجتماع بك ، ونتكلم مشافهة معك وطالع هذا التقييد ومقدماته

. G. A. L. I, 465 (١)

. (٢) بد العارف ، لوحة ٢ .

. (٣) بد العارف ، لوحة ٣ .

وما صعب عليك فيه راجع به إليّ لنجيبك بقدر الطاقة ، فإنني جمعت هذا المختصر شبه المقدمة .. الخ ، (١) .

ولا يزال (بد العارف) مخطوطاً ، وتوجد له ثلاث نسخ خطية : أحدها في مكتبة برلين ، رقمها 1744 بعنوان « بد العارف وعقيدة المحقق المجرّب الكاشف والطارق السالك المتبتل العاكف ، وقد أشار إليها بروكلمان .

وتوجد نسخة خطية أخرى من (بد العارف) في مكتبة جاراثة باستانبول برقم 1273 أشار إليها بروكلمان أيضاً ، وهي متفقة مع نسخة برلين بوجه عام ، الى حد يمكن معه القول بأن نسخة برلين منسوخة عن نسخة جاراثة (٢) ، ويرجع تاريخ نسخة جاراثة هذه الى ٢٤ رجب سنة ٦٧٩ هـ = ١٢٨٠ م أي بعد وفاة ابن سبعين بعشر سنوات ، وهي قد قوبلت على نسخة أخرى خطية كتبها ابو الحسن الششتري وتوجد لنسخة جاراثة صورة فوتوغرافية بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية (٣) ، وقد سمح لنا القائمون على شؤون المعهد مشكورين بالحصول على نسخة فوتوغرافية مكبرة منها ، وعليها اعتمداً في هذا البحث ، وإليها الإشارة في هوامشه .

وهناك نسخة ثالثة من (بد العارف) توجد في مكتبة بغدادلي وهبه باستانبول برقم 833 ، وتوجد لها صورة فوتوغرافية بمكتبة المعهد المصري

(١) بد العارف ، لحة ٣ .

(٢) Ibn Sabīn y su Budd Al' Arif, P. 389 .

وقد قارن لاتور بين النسختين مظهرأ الفروق البسيطة بينها .

(٣) فهرس المخطوطات المصورة لمعهد المخطوطات العربية ، ١٩٥٤ ، ج ١ ، ص ١٤٨ .

بمدريد^(١) وأخرى بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية^(٢) ، وبمقارنة هذه النسخة الأخيرة بنسخة جاراها ، وجدنا أن لها عنواناً آخر هو « إنشاء الحكمة الإلهية » ، ولعل الناسخ هو الذي وضع لها هذا العنوان ، كما وجدنا أن هذه النسخة بالقياس إلى نسخة جاراها كثيرة الخطأ والتعريف ، وهي قد كتبت في القرن الثامن الهجري برسم خزانة المقر الاشرفي يشك الدوادار.

(٢) رسالة الفتح المشترك :

هذه الرسالة مختصر يذكر ابن سبعين أنه بمثابة المفتاح لكتاب (بد العارف) ، فيقول في أوله : « كل مكتوب في كتاب (بد العارف) يمجز عن فكه العليم بذلك المسمى أفكه لك ، يا من حرك لكتب بد العارف (يقصد الكتب السماوية) حتى يقع الاسم على المسمى ، ويشهد شاهد الأشياء ، ومنزل السور ومشبع الأحشاء ومنشئ الصور .. الخ »^(٣) . والواقع أن هذه الرسالة أغرض من (بد العارف) ، ولا تعين على فهمه كما يقول ابن سبعين ، وحسبنا أن نذكر مثلاً لما يتحدث عنه فيها من علم التحقيق والوحدة فيقول : « وبالجملة : خواتم أهل الحق لا يقف لها إلا المجال العقلي - او الشرعي ، او العهد المذكور قبل ويمنح نتيجة الأسماء العامة ، فإن لكل اسم مرتبة ، ولكل مرتبة خاتم ، ولكل خاتم كلمة ولكل كلمة مشار ما ، ولكل مشار ما سر ، ولكل سر قصد ، ولكل إذن استدعاء ولكل استدعاء

(١) تفضل الدكتور حسين مؤنس مدير المعهد بوضع هذه النسخة تحت تصرفي حينما كنت بمدريد ، وقد نسختها وقابلتها على نسخة جاراها بمد ذلك ، واستفدت من مقارنة النسختين ، بعضها ببعض ، وأرجو أن أوفق إلى نشر النص محققاً ، قريباً إن شاء الله .

(٢) فهرس المخطوطات المصورة ، ج ١ ، ص ٢٠١ .

(٣) رسالة الفتح المشترك بمجموعة الخزانة التيمورية ، ص ٢٠٩ .

تكليف ، ولكل تكليف تعليم ، ولكل تعليم شك ، ولكل شك تنبيه ،
ولكل تنبيه بيان ، ولكل بيان تبين ، ولكل تبين قرار ، ولكل قرار
تقرير ، ولكل تقرير تقدير ، ولكل تقدير مشاهدة ، ولكل مشاهدة
تصريف ، ولكل تصريف حد ، ولكل حد تعجيز ، ولكل تعجيز فتح ،
ولكل فتح خطاب مدلول ، ولكل خطاب مدلول حكم ، ولكل حكم سفرة ،
ولكل سفرة شأن ، ولكل شأن وحدة ، ولكل وحدة وسيلة .. الخ (١) .

ولم يظن لاتور الى عنوان هذه الرسالة « فساها » مفتاح بد العارف (٢)
وقد عثر الاستاذ شرف الدين بالتقايا على نسخة منها بمكتبة بروسه باستانبول ،
وهي نسخة مليئة بالأخطاء . وقد ظن لاتور في بادىء الأمر أنها قد تكون
مفتاحاً حقيقياً لفهم بد العارف ، ولكنه بعد أن قرأها يتقن أنها لا تقدم
له أقل عون في شرح (بد العارف) على حد تعبيره (٣) .

وقد نشر لاتور بضع فقرات منها في ذيل بحثه عن (بد العارف) الذي
ضمنه جملة من النصوص التي رجع اليها (٤) .

وقد عثرنا على نسخة خطية أخرى من (الفتح المشترك) بمجموعة رسائل
ابن سبئين الخطية بالخرزانة التيمورية بدار الكتب المصرية (٥) ، وهي أيضاً
غير معنونة ، وعرفنا عنوانها الذي أثبتناه لها حين اقتبس شارح رسالة العهد

(١) رسالة الفتح المشترك ، ص ٢١١ - ٢١٢ .

(٢) « Clave del Budd A' Arif »

(٣) Lator : Ibn Sabin y su Budd Al' Arif 384

(٤) Lator : Ibn Sabin y su Budd Al' Arif, p. 404 - 410

(٥) مجموعة رسائل ابن سبئين بالخرزانة التيمورية من ص ٢٠٩ - ٢١٧ .

منها تصوراً مطولة ، قال أنه احتسبها من رسالة « الفتح المشترك »^(١) لابن سيمين .

وفي رسالة (الفتح المشترك) يتحدث ابن سيمين عن نظرية المراتب الخمسة ، يقول ابن سيمين في (الرسالة الرضوانية) عنها : « والنسب الطالب لا يلتفت للقضية إلا في معرفة الأحكام خاصة ، ولا يعول على الأشعري إلا في قليل الأمور ، وقد ذكرتها في (بد العارف) وفي رسالة (الفتح المشترك) ، فانظرها حيث ذكرت ،^(٢) وأشار ابن سيمين أيضاً الى رسالة (الفتح المشترك) في سياق كلامه في رسالة (الاحاطة)^(٣) .

وقد ذكر هذا المصنف لابن سيمين المقرئ في (فتح الطبيب)^(٤) ، وذكره أيضاً كل من لاقور وهرماندس نقلاً عنه ، على أنه مصنف آخر غير (مفتاح بد العارف) ، ولم يذكره بروكلمان .

(١) يذكر شارح رسالة المهدي ما نصه : « وأمر (ابن سيمين) المسترشدين المقننين والطلابين طريقه والغالبين نصيحتة أن يأخذوا بحسب نصه في « الفتح المشترك » حين قال : خذ من الفقيه المحافظة على الأحكام الشرعية ، ومن الفيلسوف الصناعة الرئيسية ... الى قوله ومن المقرب ماهية كالك الأول والثاني » (شرح رسالة المهدي ، ص ١٢) موجود بنصه في رسالة (الفتح المشترك) ، ص ٢١٣ ، ويقول شارح رسالة المهدي : « وقوله (قول ابن سيمين) في (الفتح المشترك) . والمقرب هو عين الخبر وكل الكون .. الخ » (شرح رسالة المهدي ، ص ٧٢) موجود بنصه في رسالة (الفتح المشترك) ، ص ٢١٤ .

(٢) الرسالة الرضوانية بمجموعة الحزاة التيمورية ، ص ٢٥٥ .

(٣) رسالة الاحاطة بمجموعة الحزاة التيمورية ، ص ٤٤٦ .

(٤) فتح الطبيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٤ .

(٣) جواب صاحب صقلية (١)

هذا المصنف هو أجوبة ابن سبئين على الأسئلة الفلسفية الأربعة التي وجهها الامبراطور فريدريك الثاني (١١٩٤ م - ١٢٥٠ م) امبراطور صقلية الى ابن سبئين (٢) .

وقد صنف ابن سبئين أجوبته هذه حينما كان مقيماً في سبته ، وكان وقتئذ

(١) يذكر أحد تلامذة ابن سبئين ، وهو شارح رسالة العهد، هذا المصنف بعنوان « مسائل صاحب صقلية » ، (شرح رسالة العهد بمجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ٦٠) ، وفي النسخة الخطية لهذا المصنف نجد في آخرها هذه العبارة : انقضى الكلام على المسائل الصقلية ، ومن هذا نفهم أن المصنف عنوانه « المسائل الصقلية » لا « الكلام على المسائل الصقلية » كما فهم شرف الدين بالقايا وأثبتته في طبعته له (الكلام على المسائل الصقلية ، بيروت ١٩٤١ ، المقدمة ص ٣) ، وذكر ابن الخطيب في الاحاطة هذا المصنف بعنوان « الأجوبة اللبينية » (الاحاطة ، لوحة ٢٨٢) ، وذكره كل من ماسينيون ولا تور وهرانفاندس بعنوان أجوبة يمانية عن أسئلة صقلية ، etc p. 125 Massignon : Recueil de textes .. Lator : Ibn Sabin y su Budd Al' Arif, p. 375, Hernandes : Historis de les filosofis Hispano - musulmana, II, p. 255

وذكره بروكلمان بعنوان « الأجوبة عن الأسئلة الصقلية » .

وفي هوامش النسخة الخطية لهذا المصنف توجد عدة عناوين أكملها : « كتاب الأجوبة عن الاسئلة الصقلية لابن سبئين عليه الرحمة في مباحث النفس ، والاسئلة المشهورة للملك من ملوك النصراري » ونصاف أيضاً هذا العنوان « كتاب صقليات ابن سبئين » (انظر النسخة الخطية بمكتبة بودليانا بكسفورد) ، ورقة ٦٠ ، وكذلك : etc p. 1-3 Mehren : Correspondance ..

أما العنوان الذي أنبتهاه وهو « جواب صاحب صقلية » فهو العنوان الذي أنبته ابن سبئين نفسه لهذا المصنف إذ يقول عنه في (بد العارف) ما نصه : « وذلك كله في جملة كتب يطول ذكرها ، وقد خلصته على ما يجب في جواب صاحب صقلية » (بد العارف ، لوحة ٤٩ ب) .

(٢) أعلن ملكاً على صقلية من سنة ١١٩٨ م الى وفاته ، انظر : Sarton : An Intro-duction to the history of Science, vol II, part II, p. 375

حديث السن ، على نحو ما يستفاد من قول ابن الخطيب : « ولما وردت على سبته المسائل الصقلية ، وكانت جملة من المسائل الحكيمة وجهها علماء الروم تبكيتاً للمسلمين ، انتدب (ابن سبعين) للجواب المنع عنها على فتاه من سنه وبدئية من فكرته^(١) . »

ولمحن واجدون في صدر هذه الأجوبة كلاماً نرجح أنه للناسخ أو لأحد تلاميذ ابن سبعين ، ومنه نثبتن الظروف التي أحاطت بتوجيه الأسئلة إلى ابن سبعين وأجوبته عليها^(٢) : ذلك أن الامبراطور فريديريك الثاني توجه بأسئلته هذه إلى حكاه المسلمين في المشرق ومصر والشام والعراق والدروب^(٣) واليمن فرجعت أجوبتهم عليها بما لم يرضه ، فسأل الامبراطور عن أفريقيا ومن بها من العلماء ، فقيل له انها عرية من هذا الشأن ، وسأل عن المغرب والأندلس ، فقيل له ان بها رجلا يعرف بابن سبعين ، فكتب للخليفة الرشيد من أولاد عبد المؤمن^(٤) (وحكم من ٥٦٣٠ = ١٢٣٢م - ٥٦٤٠ = ١٢٤٢م) بشأن هذه الأسئلة ، فكتب الخليفة الرشيد بدوره إلى عامله بسبته ابن خلاص ليوجه أسئلة الامبراطور إلى ابن سبعين ليجيب عليها هذا الأخير .

ويقال ان الامبراطور فريديريك الثاني قد أرسل جفنا ورسولا من عنده يحمل إلى ابن سبعين مالا ، فاستدعى ابن خلاص حاكم سبته ابن سبعين لينفذ

(١) الاحاطة ، لوحة ٢٨١ ، وأورده المغربي في فحح الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٣ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، نشر شرف الدين بالتمقايا ، بيروت ١٩٤١ ، ص ٥ .

(٣) الدروب المذكورة في النص العربي ، ص ٥ ، هي المرات الموجودة بسلسلة طوروس

بمدينة أضالية ، انظر جغرافية ابو الفدا ، نشر رينود ، النص العربي ، ص ٣٨١ .

L' Histoire des souverains du Maghreb, par k. Beuamier, (٤)

p. 364 - 367.

إليه المال ، ولكن ابن سبعين لم يقبل المال ، وردده وألزم نفسه الجواب احتساباً لله ، وانتصاراً للغة الإسلامية ، وقرأ قوله تعالى : « قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى » . ثم أجاب ابن سبعين بعد ذلك على الأسئلة ، فلما بلغت أجوبته الامبراطور فريدريك الثاني رضي عنها وأرسل إليه هدايا لها قيمتها مرة أخرى ، فردها ابن سبعين في المرة الثانية كما ردّها في المرة الأولى ، وكان غرض ابن سبعين من ذلك أن يعرف الامبراطور المسيحي قصور نفسه ، وأن يظهر الإسلام على النصرانية .

وأسئلة الامبراطور لابن سبعين كما وردت في سياق أجوبة ابن سبعين هي :
الحكيم (أرسطو) يفتضح في جميع أقاويله بقدم العالم ، ولا شك أنه رآه ، إلا أنه ان كان قد برهن عليه فما برهانه ؟ وان لم يبرهن فن أي قبيل هو كلامه فيه (٢) ؟ .

العلم الإلهي : ما هو المقصود منه ، وما مقدماته الضرورية ان كانت له مقدمات (٣) ؟

السؤال الثالث :

المقولات : أي شيء هي ، وكيف يتصرف بها في أجناس العلوم حتى يتم عددها ؟ وعددها عشرة ! ومك عددها ، وهل يمكن أن تكون أقل ، وهل يمكن أن تكون أكثر ؟ وما للبرهان على ذلك (٤) ؟

(١) سورة الشورى ، آية ٤٢ .

(٢) الكلام على المسائل الصغرية ، ص ٦ .

(٣) الكلام على المسائل الصغرية ، ص ٢٤ .

(٤) الكلام على المسائل الصغرية ، ص ٤٦ .

ما الدليل على بقاء النفس ؟ وهل تبقى ؟ وأين خالف الحكيم (أرسطو)
الاسكندر (الأفروديسي^(١)) ؟

ويبدأ ابن سبئين أجوبته عن أسئلة الامبراطور بقوله : « سألت أيها
الزعيم المتودد الباحث المسترشد ، وفقك الله للخير وهياك لقبوله وأراك طريق
الحق بنوره ، ونقلك من اعتقاد الظن للواجب ، ورزقك الفرق بين الصحيح
والكاذب ، عن مسائل تنازع فيها أبناء كل عصر وأخبار كل زمان ودمر...
إلخ^(٢) » .

وأجوبة ابن سبئين على فريدريك الثاني تظهرنا بوضوح على استيعاب ابن
سبئين لفلسفة أرسطو ، ولكنه مع استيعابه لهذه الفلسفة يظهرنا على نزعة
الاستقلالية عن أرسطو وآرائه قائلا : « والذي يجب أن يقال ان الرجل
(أرسطو) لم يكن مصيباً على الاطلاق ، أو أخطأ في الأكثر فيما يشهد له
الدليل ، ويقوم عليه البرهان ، فهو الحق لنفسه ! قاله أرسطو المقدم أو لم
يقله ... إلخ^(٣) » .

ثم يستعرض ابن سبئين براهين أرسطو المختلفة على قدم العالم ويعلق عليها^(٤) ،

(١) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٥ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٥ - ٦ .

(٣) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ١١ .

(٤) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ١٦ وما بعدها .

وينتهي إلى اثبات حدوث العالم بعدة براهين^(١) ، ويعقب بعد هذا برأي المحقق في هذه المشكلة^(٢) .

ويعرفنا ابن سبعمين بعد ذلك بالعلم الإلهي وآراء القدماء من اليونانيين فيه^(٣) ، ويتحدث عن الفرق بين تصور الصوفية وتصور الفلاسفة له^(٤) ، وما يريده أهل الشرع الإلهي^(٥) .

ويتحدث ابن سبعمين في أجوبته بالتفصيل عن المقولات^(٦) وعددها، ويبيّن أهمية صناعة المنطق بوجه عام قائلاً : « وصناعة المنطق هي الأصل في تحصيل العلوم والمعلومات ولا سبيل لمعرفة شيء دون صناعة المنطق^(٧) » .

وبعالمج ابن سبعمين في أجوبته أيضاً مشكلة النفس الإنسانية على نحو مفصل^(٨) ، فيبيّن لنا النفس وأقسامها والمقول ومراتبها ، ويسوق براهين عدة لاثبات بقائها بعد الموت^(٩) ، وينبئ على آراء الاسكندر الأفروديسي التي خالفها أرسطو^(١٠) .

(١) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٢٣ وما بعدها .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٢٤ .

(٣) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٢٥ وما بعدها .

(٤) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٢٧ .

(٥) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٣٧ .

(٦) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٥٢ وما بعدها .

(٧) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٥٣ .

(٨) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٢ وما بعدها .

(٩) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٧٤ وما بعدها .

(١٠) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٨١ وما بعدها .

وفي ثنايا الأجوبة على الأسئلة الصقلية تظهر شخصية ابن سبعمين الفلسفية عندما يشير إلى آرائه هو ، فمن ذلك على سبيل المثال لا الحصر اشارته إلى منزلة المحقق بين سائر علماء المسلمين^(١١) ، و اشارته إلى مذهبه في الوحدة المطلقة واستدلاله عليه بآيات من القرآن^(١٢) مثل قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم^(١٣) » ، وقوله تعالى : « وكل شيء هالك إلا وجهه^(١٤) » .

ولأجوبة ابن سبعمين على الأسئلة الصقلية خصائص تميزها عن سائر مصنفات ابن سبعمين : فمن ذلك أنها أكثر وضوحاً في أسلوبها ، ولعل ذلك راجع إلى أن ابن سبعمين قد أراد أن يعالج موضوعاتها بطريقة سهلة واضحة المعاني ليفهمها الامبراطور ، على نحو ما يستفاد من قول ابن سبعمين للامبراطور : « ولما علمت أن الأمر مشهور بنفسه تركت التنبيه على ذلك والتطويل ، مع أنك أنت لم ترد إلا القول المقبول في ذلك ، فشيت معك بحسب ما طلبت مني^(١٥) » .

وفي الأجوبة الصقلية ينتقد ابن سبعمين الامبراطور انتقاداً شديداً ، ويخطئه في أسئلته الفلسفية لينتهي من ذلك إلى اثبات علمه هو وجعل الامبراطور ، فاستمع إلى ابن سبعمين منتقداً أحد أسئلة فريديريك قائلاً : « ... فترجع لبقية كلامك فنقول : سألت عن مقدمات العلم الإلهي ما هي

(١) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٤١ - ٤٢ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٣) سورة الحديد ، آية ٣ .

(٤) سورة القصص ، آية ٨٨ .

(٥) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٩٣ .

ثم أردفت بما خلط عليك ، وتبين التقصير في سؤالك ، فقولك إذ قلت : ما مقدماته للضرورة ان كان له مقدمات ؟ وأنت أثبت أنه علم وشككت في مقدماته ! فأنت مثل من يقول : رأيت زيدا يمشي ثم سألت عن زيد المذكور هل له قدمين وساقين أم لا ، وغرضي أن نبصرك على حد الاستفهام ونبين لك كيف تتحفظ عن الغلط ، فالذي ينبغي أن تقول : « ما مقدماته ، ولكم ينقسم ؟ وما الضروري منها والمقوم لطبيعة الموجود والذي لا تحصل الفائدة إلا به .. الخ » (١) .

ويتعالى ابن سبعين على الامبراطور فريدريك الثاني قائلاً له : « وكل مسألة سألت عنها أوضح عند جمهورنا من نار على علم ، وأذهانهم أقطع لشبهها من سيف ومن جلكم ، فاسأل في أغص منها وأعوص وأنه بحيث يتكلم معك عليها أحد طلبة المسلمين المتعلمين لا العالمين ، فإنهم بالجملة لم يلتفتوا الى هذه المسائل ولا هي مما يصلح عندهم بالمسؤول ولا بالسائل ، رأوا أن الكلام فيها هذيان يخبر عنه به وسخف يتكلم عليه منه ، ولو صح عندهم أني جاوبتك عليها لنظروا الي كما نظروا اليها » (٢) .

ولا يقف الأمر بإبن سبعين عند حد التعالي على الامبراطور، وإنما يتجاوزه الى الخروج معه عن حد اللياقة بأن يوجه إليه عبارات نابية ، فاستمع الى ابن سبعين قائلاً للامبراطور مثلاً : « وهذه التوجيهات التي وجهتها عليك لازمة لك بالقصة العقلية : فأنت بالوجه الاول منها يقال فيك جاهل وغير مسترشد ، لا يعرف بماذا يسأل عن المطالب وكيف يسأل ولأجل ماذا يسأل ،

(١) الكلام على المسائل العقلية ، ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢) الكلام على المسائل العقلية ، ص ٤٥ - ٤٦ .

وحيثذ يقال له مسترشد ! والذي يسأل عن النكرة المطلقة جاهل وعن النكرة الخاصة طالب. وأنت بالوجه الثاني تقطع الهند بالفرند (كذا) وتهرق الماء في الجير وتحرك نار الجدل ولا تستطيع تظيفها ، وتروم التمويه والخرقة وتخفي بلادتك والله عز وجل لا يخفيها ، وتقطع الفرع الذي أنت عليه ، وتتعرف عن المطلوب الذي تريد السير اليه لعلمي بضعف استفهامك فيما تقدم. وهذه التوجيهات التي فرضتها عليك لم نفرضها إلا على الوجه الصناعي، وأما أنت فلا شك عندي أنك لا يصدق عليك منها إلا أخيها وأنقصها . وأنت بالوجه الثالث قليل المطالعة للكتب وعري عن المشاركة والطلب ، وغير باحث عن المعارف ، وقصير الباع لجواب المنصف والمخالف فإنك تقول إن الشخص لا يبصرها غيري وان الضرورة لا يحيط بها إلا خبري وحدي . وأنت بالوجه الرابع تقرب من الحيوان الناطق كقرب الشيء المظنون من الصادق ، وتصلح للمخاطبة على وجه الاشفاق « (١) » .

ويذكر ابن سبعين أنه لم يكن ليجيب على أسئلة الامبراطور لولا أن الغير طلب منه ذلك ، ولولا احتياطه على الشريعة الاسلامية ، على نحو ما يستفاد من عباراته التي يقول فيها للامبراطور : « ولولا ما وقع من سؤالك عند الغير شهرة ما تكلمت معك به جملة بوجه كلامي ، وكلامي معك هو من باب الاحتياط على شريعتنا المعظمة » « (٢) » .

ولا يفتأ ابن سبعين في أجوبته على الامبراطور يحسن له الدخول في دين الاسلام بتوجيه أمثال تلك العبارات اليه : « اعلم .. وفقك الله تعالى

(١) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٤٧ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٤٨ - ٤٩ .

للإسلام .. الخ،^(١) ، .. وفقك الله لدينه القيم،^(٢) ، بل يقبح للامبراطور انقياده للمسيحية ويحمل ذلك علة ضلاله فيقول له : .. ومع ذلك دينك وفهرك بدلا في رشدك جهدهما ، وهواك واعتقادك بلغا في تضليلك جهدهما ، ومن خرج عن الحق لقيه ما بعده وكل امرئ عما عنده ، فسلم الأمر لله تبارك وتعالى وأسلم ! واطلب الحق بالحق واعلم، وفر عن عادتك ولا تركز اليها ، وأقبل على فطرتك الأولى وسلم عليها ،^(٣) . ومن هذا يتبين الى أي حد كان ابن سبعين جريئاً للغاية ، وشجاعاً في دعوته الامبراطور فريديريك الثاني الى الاسلام !

وقد نشر الاستاذ محمد شرف الدين بالتقايي النص العربي لأجوبة ابن سبعين على أسئلة الامبراطور فريديريك الثاني وقدم له بمقدمة قصيرة ، وذلك عن نسخته الخطية الوحيدة المحفوظة بمكتبة البودليانا في اكسفورد برقم 1,456 ، وقد طبع بالمطبعة الكاثوليكية في بيروت سنة ١٩٤١ م ، وهو من منشورات المعهد الفرنسي للآثار باستانبول ، وقد قدم هنري كوربان أيضاً لهذه الطبعة بمقدمة قصيرة باللغة الفرنسية .

وقد كانت أجوبة ابن سبعين على أسئلة الامبراطور فريديريك الثاني موضع اهتمام علماء الغرب منذ القرن التاسع عشر ، فقد اكتشف المستشرق الايطالي أمري نسختها الخطية لأول مرة وأثبت ان الأجوبة هي لابن سبعين، وكتب عنه بحثاً في المجلة الآسيوية^(٤) (فبراير - مارس ١٨٥٣ م) .

(١) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٧ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٣٦ .

(٣) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٣ .

Amari : Questions philosophiques adressées aux Savants (٤) musulmans par L' Empereur Frédéric II, J. A. 5ième serie, I, paris 1853; p. 240 - 274.

وقام المستشرق الدانمركي مهرن (Mehren) بترجمة جواب ابن سبئين على السؤال الرابع الى اللغة الفرنسية مع دراسة تحليلية لباقي الأسئلة . ونشر هذه الترجمة مع الدراسة المشار اليها في بحث له في المجلة الآسيوية سنة ١٨٧٩ (١) .

وترجم الأستاذ بالتقاييا النص العربي كله الى اللغة التركية ، ونشره في استانبول سنة ١٩٣٤ (٢) .

(٤) رسالة الاحاطة :

هي من رسائل ابن سبئين التي يضمنها مذهبه في الوحدة المطلقة ، فهي «عنده الغاية القصوى فيما قرره من هذا المذهب» (٣) ، على حد تعبير الفاسي .

ويبدأ ابن سبئين هذه الرسالة بقوله : « بسم الله الرحمن الرحيم ، وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وسلم ، كلام مشير بوجه ما يشبه كلام البشر ، وإشارة ناصح من كل الوجوه يعقل قدر الأثر ، قلت : إن كان تحصيل الكمال الانساني والمقصد الأقصى والشيء الذي هو من قبيل الشيء الذي ينال بعد نيل الشيء الذي يشترط فيه سر المسجد الأقصى ، ويختطف بعد عجز النهي ،

Mehren : Correspondance du philosophie sùfi Ibn Sabin (١) avec L' Empereur Frédéric II de Hohenstaufen, J. A. 7 iéme serie, XIV, paris 1880, p. 341 - 454 (extrait 1879, p. 1-113) .

Serefettin Yaltkaya : Sicilya cevaplari Ibn Sabinin (٢) Sicilya karli ikinci Frederikin felsefi Sorgularina Verdigi ceva- plarin tercemesder, Istanbul 1934.

(٣) العقد الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٢٩٢ .

ويقطع من شجرة « وان الى ربك المنتهى » ، لا من شجرة طوبى وسدرة المنتهى .. الخ ، (١) .

ويقرر ابن سبئين في هذه الرسالة مذهبه في الاحاطة التي هي الوحدة المطلقة قائلاً : « رب مالك ، وعبد هالك ، ووم حالك ، وحق سالك ، وأنتم ذلك » (٢) ! اختلط في الاحاطة الزوج مع الفرد ، واتحد فيه النجو مع الورد ، واتفق فيه السقر مع القر . وبالجملة السبت هو يوم الأحد ، والموحد هو عين الأحد ، ويوم الفرض هو يوم العرض ، والذاهب من الزمان هو الحاضر ، والأول في العيان هو الآخر ، والباطن في الجنان هو الظاهر ، والمؤمن في الجنان هو الكافر ، والنبي هو الولي ، والفقير هو الغني ، وهذه وحدات حكيمية لا أحداث وهمية ، (٣) .

وقد ذكر رسالة الاحاطة لابن سبئين كل من ابن شاکر (٤) وابن الخطيب (٥) والفاسي (٦) والمقري (٧) ، وذكرها أيضاً شارح رسالة المهدي

(١) مجموعة رسائل ابن سبئين الخطيب بالخرزانة التيمورية ، ص ٤٤٤ .

(٢) نقد ابن تيمية هذه العبارة في رسالته في ابطال الوحدة الرجودية قائلاً : وقول ابن سبئين رب مالك وعبد هالك .. وأنتم ذلك .. موافق لأصله الفاسد في أنت وجود المخلوق هو وجود الخالق ولهذا قال : وأنتم ذلك فإنه جعل العبد هالكاً ، أي لا وجود له فلم يبق إلا وجود الرب .. الخ .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ، طبع دار المنار ١٣٤١ هـ ، ج ١ ص ٧٧ - ٧٨ .

(٤) مجموعة رسائل ابن سبئين الخطيب بالخرزانة التيمورية ، ص ٤٦٤ - ٤٦٥ .

(٥) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٨ .

(٦) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ .

(٧) المقدم الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٢٩٢ .

(٨) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ .

لابن سبعين ، واقتبس منها كلاماً لابن سبعين ^(١) وقد ذكرها ابن تيمية أيضاً في قوله : « وأما ابن سبعين فإنه في البد والاحاطة يقول أيضاً بوحدة الوجود وأنه ما ثم غير » ^(٢) .

وقد ذكر رسالة الاحاطة من الباحثين المحدثين مهرن ^(٣) وبروكلمان ولا تور وهرتاندس .

وقد نشر هذه الرسالة الدكتور عبد الرحمن بدوي وهي ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين الخطية المحفوظة بالخرزانة التيمورية ^(٤) .

(٥) كتاب الألواح او خطاب الله بلسان نوره :

هذا المصنف من مصنفات ابن سبعين التي يقرر فيها مذهبه في الوحدة المطلقة ، وهو عبارة عن فصول قصيرة كل واحد منها معنون بهذا العنوان :
الله فقط !

ويبدأ ابن سبعين هذا الكتاب بقوله : « ... خطاب الله بلسان نوره :
الله فقط ، !

« الله المستعان المستعين ، والإعانة معنى فيه في كونه مضمياً ومستعياً ،
« الحمد لله في الأزل والأبد ، ولي الحمد ، ومن هو بها عين الحامد والحمد ،

(١) شرح رسالة المهدي ، مجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخرزانة التيمورية ص ٥ - ١٢ .

(٢) أوردته ابن الألويسي في جلاء العينين بمعاينة الأحدثين ، ص ٥٨ .

(٣) Mehren : Correspondance .. etc, p. 11

(٤) مجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخرزانة التيمورية ، من ص ٤٤٤ - ٤٧٤ . وانظر

النسخة المطبوعة ، ص ١٣٠ - ١٥٠ .

والصلاة على من به تم القصد ، وعنه بعد الأخذ تعين الرد ، وعلى جيران نشأته التي هي يتيمة العقل ، وهم الفرائض المختلفة في النفي من معنى القرب والبعد .. الخ ، (١) .

وتوجد النسخة الخطية لهذا المصنف بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية . وقد نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي (٢) وذكره شارح رسالة المهدي لابن سبعين واقتبس منه فقرات في ثنايا شرحه (٣) .

(٦) الرسالة القوسية :

هي رسالة قصيرة صنفها ابن سبعين جواباً على سؤال أحد تلاميذه له عن مدلول كلمات في التوحيد ، ويبدأ ابن سبعين هذه الرسالة بقوله : « بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وسلم ... أصدق كلمة قالها القائل : ألا كل شيء ما خلا الله باطل .. سألت أبا الصوفي السني السني ، والسيد السري ، الذي ملك سبيل صرم التسويف وجزمه ، وملك نيل جزم

(١) مجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخزانة التيمورية ، ص ١٢٩ .

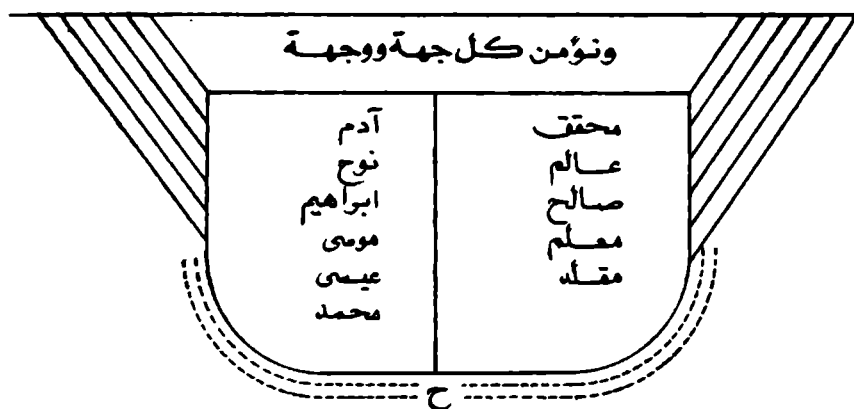
(٢) مجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخزانة التيمورية ، ص ١٢٩ - ١٣٧ وانظر النسخة المطبوعة ص ٢٧٦ - ٢٨٢ . وفي ص ١٨١ نجد هذه العبارة : « كلت الألواح ، ولكن يبدو أن هناك فقرات من الألواح أيضاً من ص ١٢١ - ١٢٥ ، ومن ص ١٣٨ وما بعدها ، وهذه الفقرات مضمونة أيضاً بهذا العنوان : الله فقط ، وتتشابه مع فقرات الألواح مما يرجح أنها أجزاء منها ، وقد عنوانها الناسخ في فهرس المجموعة بأنها « كلام الشيخ ابن سبعين » .

مجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية ، ص ١ .

(٣) شرح رسالة المهدي بمجموعة الخزانة التيمورية ، ص ٢٩ ، والفقرات التي اقتبسها شارح رسالة المهدي موجودة بنفس المجموعة ، ص ١٣٨ .

التصريف وجذبه ، وخير خل خدينه في التوجه فيه لله ، وكده ذلك منه وأبى ، وصير سر دينه عمدا يقينه الإلهي الذي زل وكبا ، وفهم مسالك السور ومهايك الصور ، وخصص بالتقوى في فضل العادة والمعبادة . وأسس بالتقرب أصل السيادة والسعادة ، وسارع في الخيرات ولم يسارع في الخيرات جواباً ، سألت عن مدلول كلمات ، تلقيته ، قدرت صياغها عن خواص الخواص .. الخ ، (١) .

ويرسم ابن سبعين في هذه الرسالة شكلاً مقوساً على طريقة علماء الحروف يدل دلالة رمزية على مذهبه في المحقق الوارث لجميع الأنبياء ، وهو يوجد بآخر الرسالة كما يلي :



وتوجد لهذه الرسالة نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخرزانة التيمورية ، ونشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي (٢) .
ولم يذكر هذه الرسالة أحد ممن ترجموا لابن سبعين .

(١) الرسالة القوسية ، بمجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ١٢٥ .

(٢) الرسالة القوسية ، ص ١٢٥ - ١٢٨ ، والنسخة المطبوعة ، ص ٣٩ - ٤٢ .

(٧) كتاب القسط :

هو رسالة قصيرة تدور حول مذهب ابن سبئين في الوحدة المطلقة ، وفيها يستخدم ابن سبئين أشكالاً وصوراً ورموزاً على طريقة علماء الحروف والأسماء ، ويبدأ ابن سبئين هذه الرسالة بقوله : أعوذ بالجامع من الجميع ، ومن دلوك الدور ، وثمره اللوم والآنية والهوية ، أعوذ بك منك ، ومن اللواحق المفارقة ، ومن القهر الرابط .. الخ ، (١) .

وفي أول النسخة بمجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخرزانة التيمورية (٢) ، نجد كلاماً لابن سبئين هذا نصه : « يا الله لا أحد غيرك (مرسومة في الأصل على طريقة علماء الحروف) ، نقطة صمدية لا جوف لها ، معنى الحق ولا شيء معه ، هو معكم أينما كنتم ، والله بذلك محيط .. الخ (٣) » .

كتاب القسط



وفي آخر الرسالة نجد هذه العبارات : « قيده بيده الفانية لنفسه الباقية عبيد الله محمد بن محمد بن محمد الحسيني السلاوي راجياً بركته وطالباً فهمه !

(١) كتاب القسط ، مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ٤٧٤ - ٤٧٧ ،

(٢) يوجد كتاب القسط ، مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ٤٧٤ - ٤٧٥ وتخلو النسخة المطبوعة التي نشرها الدكتور بدوي من هذا الكتاب .

(٣) كتاب القسط ، مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ٤٧٤ .

أفهمه الله عنه وعن أسرته وأوليائه وجمعه من سبقت له سابقة الحسن
عنده^(١٢) .

(A) رسالة لابن سبعمين أولها : « استمع لما يوحى ويستقرى » ،

يبدأ ابن سبعمين هذه الرسالة بقوله : « استمع لما يوحى ويستقرى »
وحيث أنه تكلم أو قرأ ، من أبصر مقصوده كف عن سواء ، لأن هواء
وشرطه من سوى واستوى ، وقطع وم السوى ، ومن قربه الله يقول : الله
فقط ! ويتبع هذه الكلمة بالهمة قبل النية ، ويجرر قضيته البسيطة باطلاق
الهوية على الأنية .. الخ^(١٣) .

ويقتفي ابن سبعمين من رسالته هذه بعد عرضه لمذهبه في الوحدة بقوله :
« هذا كتاب أكثر فوائد من الأربعين ، نعم ومن المائة المتوجهة ، ومن الثاني
ثم الثالث . ومن فهم مرادي فيه كان في قرنه لا ثاني له ولا ثالث ، وفيه
معاني تدعش الشباب والناسخ ، يعطها الملم والضد يعترضها بالصنائع ، وبالقبيل
والقال ، صحبه الحرف الفاشي^(١٤) .

ولا تزال هذه الرسالة مخطوطة بمجموعة رسائل ابن سبعمين الخطية بالخرزانه
التيمورية^(١٤) .

(١) كتاب القسط ، مجموعة رسائل ابن سبعمين الخطية بالخرزانه التيمورية ، ص ٤٧٧ .

(٢) مجموعة رسائل ابن سبعمين الخطية بالخرزانه التيمورية ، ص ١١٢ .

(٣) مجموعة رسائل ابن سبعمين الخطية بالخرزانه التيمورية ، ص ١٢٠ .

(٤) مجموعة رسائل ابن سبعمين الخطية بالخرزانه التيمورية ، ص ١١٢ - ١٢٠ ، ونحوه

نسخة الدكتور بدوي المطبوعة من هذه الرسالة .

(٩) رسالة لابن سبئين أولها :

« اعلم علمك الله حكته أن العلم هو الكمال الأول، وهو الشرط في الكمال الثاني ، ورحمة الله هي الأصل في الجميع ، والسعيد هو الباحث عن مصالحها يميلتها ... الخ (١) » . وهي رسالة قصيرة تحدث فيها ابن سبئين عن أنواع الملويم . ولها نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سبئين بالخرزانة التيمورية ، وقد نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي (٢) .

(١٠) رسالة لابن سبئين أولها :

« الحمد لله الذي بنوره يعلم ويبعد ، وبحضوره يعرف ويشهد، الذي خلق النيرات وللنجوم المسخرات ، وأودع الأرواح سر عهده الأول الأوصل ، وذكرها صورة المفارق للمواد .. الخ (٣) » .

وهي رسالة ألفها ابن سبئين في أنوار النبي ﷺ ، وقد جعلها ثلاثة وثلاثين نوراً (٤) . لها نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سبئين بالخرزانة التيمورية ، ونشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي (٥) .

(١) مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ١٩٩ .

(٢) مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ١٩٩ - ٢٠٢ . والنسخة المطبوعة ، ص ٣٠٨ - ٣١١ .

(٣) مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ٢١٧ .

(٤) مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ٢٢٠ وما بعدها .

(٥) مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ٢١٧ - ٢٢٥ ، والنسخة المطبوعة ، ص ٢٠١ - ٢١١ .

(١١) نكرة عرفة ،

وهي رسالة لابن سيمين أولها : « قال أكبر مالك الغولات ، والأول من الأمور التي حصرها هذا الوجود ، والآخر والظاهر في ذلك كله ، والباطن العمري عن الشوايب ، السلي القوي الرلي... الخ (١) » .

وقد تحمست ابن سيمين فيها عن الحج وأحكامه وهو يسوق آراء الفقهاء فيه ، كإلك والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي وأبي ثور وداود (٢) ، ويشرح ابن سيمين فيها الحج من فتاحية التصوفية ، فيقول : يوم عرفة هو اتصال القلب ، وقطع لوالحق العيب ، والخروج عن ذل الأعراض المهلكة ، والدخول في العالم الأعلى بالجوهر .. الخ (٣) .

ولهذه الرسالة نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سيمين بالخرزانة التيمورية (٤) ، وهي ليست مصنوعة ، وقد عرفنا عنوانها لأن شارح رسالة المهدي اقتبس نصاً منها ، وقال أنه أخذها من رسالة نكرة عرفة (٥) ، ونشرها الدكتور بدوي وأعطاهما عنواناً آخر هو « رسالة في عرفة (٦) » .

(١) مجموعة رسائل ابن سيمين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ٢٨٢ .

(٢) مجموعة رسائل ابن سيمين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ٢٨٥ .

(٣) مجموعة رسائل ابن سيمين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ٢٨٧ .

(٤) مجموعة رسائل ابن سيمين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ٢٨٢ - ٢٩٢ .

(٥) يقول شارح رسالة المهدي : « وقد ذكر سيدنا رضي الله عنه في « نكرة عرفة » أن الحقيقة هي الشيء الذي يجبل للعدد ال الواحد بوجه مسا (شرح رسالة المهدي) ص ٢٤ ، وتوجد هذه العبارة في « نكرة عرفة » ص ٢٩٠ .

(٦) النسخة المطبوعة ، ص ٣٦٢ - ٣٧٤ .

(١٢) نتيجة الحكم :

رسالة صنفها ابن سبعين ، وذكرها شارح رسالة العهد في سياق شرحه ، وقال ان ابن سبعين تحدث فيها عن أقسام الخيرات (١) ، كما تحدث فيها عن الكمال الإنساني الذي هو واحد بالنظر إلى ماهية الإنسان ، كثير بالنظر إلى لواحقه وكونه (٢) .

ولم نعثر بعد على نسخة لهذا المصنف .

(١٣) الرسالة الأصبعية :

ذكرها شارح رسالة العهد لابن سبعين ، وقال ان ابن سبعين عرف فيها معنى الحكمة (٣) . ولم يذكرها غيره ، ولم نعثر على نسخة منها بعد .

(١٤) الرسالة الحكيمية أو رسالة في الحكمة :

ذكرها ابن سبعين نفسه بعنوان : « الرسالة الحكيمية في سياق كلامه في (نكرة عرفة (٤)) » .

وذكرها شارح رسالة العهد لابن سبعين بعنوان « رسالة في الحكمة » وقال ان ابن سبعين ذكر فيها كلاماً في الحكمة (٥) ، ولم يذكرها غيره ، ولم نعثر على نسخة منها بعد .

(١) شرح رسالة العهد بمجموعة الخزائن التيمورية ، ص ١٠ .

(٢) شرح رسالة العهد بمجموعة الخزائن التيمورية ، ص ١١ .

(٣) شرح رسالة العهد بمجموعة الخزائن التيمورية ، ص ٢١ ، ٦٣ .

(٤) نكرة عرفة بمجموعة الخزائن التيمورية ، ص ٢٨٩ .

(٥) نكرة عرفة بمجموعة الخزائن التيمورية ، ص ٢٢ .

(١٥) كتاب البهت :

هو كتاب تحدث فيه ابن سبعمين عن التحقيق ، وذكره ابن سبعمين نفسه وقرنه من حيث موضوعه ببد العارف ، فيقول ابن سبعمين : « .. وإثبات فص الحق وأصله قد نهبت عليه في بد العارف وفي كتاب البهت » (١) . ولم نثر على نسخة منه بعد .

(١٦) الكتاب الكبير :

ذكره شارح رسالة العهد ، وذكر ان ابن سبعمين قد تحدث فيه عن الخير وانقسامه الى خير ذاتي وخير عرضي (٢) . ولم يذكر هذا المصنف غير شارح رسالة العهد ، ولم نثر على نسخة منه بعد .

(١٧) مجلدة صغيرة في الجوهر :

ذكرها ابن شاکر بهذا العنوان (٣) ، وذكرها كل من لاتور وهرماندس بعنوان « في الجوهر » ، ولم نثر على نسخة منها بعد .

(١٨) كتاب الكد :

ذكر ابن الخطيب هذا المصنف لابن سبعمين (٤) ، وذكره كذلك

(١) الرسالة التورية بمجموعة الخزائن التيمورية ، ص ١١٢ .

(٢) شرح رسالة العهد بمجموعة الخزائن التيمورية ، ص ٢٦ .

(٣) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٨ .

(٤) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ .

المقري^(١) ، وذكره نقلاً عنها كل من لاتور وهرفانديس ، ولم نهند الى نسخة منه بعد .

(١٩) رسالة التوجه :

وهي رسالة قصيرة تدور حول الوحدة المطلقة بوجهها ابن سبعين الى أحد تلاميذه ، أولها : « باسم الله الواحد الواجب الوجود الموجود وحده الذي لا أول لوجوده وجلاله وصلى الله على الواحد في وسائله وكاله ، كتاب من الغريب من الرقيب الى الحبيب الى النجيب ، من الذي وصل الى بسده وحده .. الخ »^(٢) .

وقد ذكرها ابن سبعين في سياق كلامه في رسالة الاحاطة^(٣) ، وذكرها شارح رسالة المهدي واقتبس نصوصاً منها^(٤) .

(٢٠) ديوان شعر :

ذكر المقري أن لابن سبعين ديوان شعر^(٥) ، ولكننا لم نعثر على نسخة منه ، وذكر ابن الخطيب أن « له (أي لابن سبعين) شعر في التحقيق وفي مراقبي أهل للطريق »^(٦) .

(١) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ .

(٢) رسالة التوجه بمجموعة الحزاة التيمورية ، ص ٢٠٦ .

(٣) رسالة الاحاطة بمجموعة الحزاة التيمورية ، ص ٤٤٦ .

(٤) شرح رسالة المهدي ، بمجموعة الحزاة التيمورية ، ص ٧٢ .

(٥) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٩ .

(٦) الاحاطة ، اوحة ٢٨٢ .

وقد عثرنا على مجموعة قليلة من أشعار ابن سبعين، منها هذه الأبيات (١):

كم ذا تموه بالثعبين والعلم والأمر أوضح من نار على علم
وكم تعبر عن سلع وكاظمة وعن زرود وجيران بندي سلم
ظلمت تسأل عن نجد وأنت بها وعن تهامة هذا فعل منهم
في الحبي حي سوى ليلي فتسأله عنها؟ سؤالك وهم جر للمدم
ولابن سبعين أبيات يقول فيها (٢):

قل لمن طاف بكاسات الهوى وما ل (عن) شرها لما مثل
ما مقامات المهيين سواء لا ولا العلم جميعاً والعمل
ليس من فوه بالوصل له مثل من سير به حتى وصل
لا ولا الواصل عندي كالذي قرع الباب وللدار دخل
لا ولا الداخلة عندي كالذي سارروه وهو للسر محل
لا ولا من سارروه كالذي صار ايام فدع عنك العطل
فحوه عنه فيهم فأنمعي ثم لما أثبتوه لم يزل
ذاك شيء علق القلب به لو تجلى ذاك للخلق قتل

ومن شعر ابن سبعين قوله (٣):

من كان يبصر شأن الله في الصور فإنه شاخص في أنقص الصور
بل شأنه كونه بل كونه كنهه فإنه جملة من بعضها وطري
ايه فابصرني ايه فابصره فلم قلت لي النفع في الضرر؟

(١) نفع الطيب، ج ٢، ص ٤٠٢.

(٢) وردت هذه الأبيات في كتاب «سفر الغريب» لعبد الكريم الجيلي، وأوردها ماسينيون، في كتابه: . . Recueil de textes .. etc, p. 134.

(٣) ذكر الفاسي هذه الأبيات (المقد الثمين، مجلد ٣، ص ٢٩٤) نقلاً عن كتاب الاحاطة لابن سبعين وانظر أيضاً الاحاطة، ص ٤٦٩.

ب - مصنفات في آداب التصوف ورياضاته العملية :

(٢١) رسالة المهدي :

هي رسالة قصيرة يوجهها ابن سبئين الى مريده الذي يأخذ عليه المهدي ، وأسلوب هذه الرسالة بليغ ، ويعمد ابن سبئين فيه الى الحسنات اللفظية . ويبدأ ابن سبئين هذه الرسالة بقوله : « يا هذا هل عمرك إلا كلعج ، او عطاء مكذ لا سمح ، وأصالك لمو وعلل ، وأسحارك سهو وعلل ، وما سر ورد او صدر إلا وساء كدر ، .

« والغرض يحول الله في تحصيل الكالات وأسبابها والتجوهر بمبدلول الإمكانات الإلهية ، وبما يجب على ما يجب في الوقت الذي يجب ، والاتصاف بالحكمة التي تقيد الصورة المتممة للسعيد ، وبالحقيقة التي تقيمه بالصورة المقومة .. الخ ، (١) .

ويحث ابن سبئين مريده على المحافظة على آداب الشريعة في هذه الرسالة قائلا له : « وتحكم الشارع عليه السلام على جلتك ، وتمتثل أوامره ، وتعتقد أنه الخير بالذات ، وتصل جبل المعروف ، وجميع ما استحسنته العقل وحرره للنقل ، وحضت عليه الشريعة ، وتقطع جبل المنكر .. الخ ، (٢) .

ويقول ابن سبئين للمريد في نهاية هذه الرسالة : « فقد عاهدتك على هذا ، ورضيتك تفيذاً ، وجعلتك مع الأصحاب الذين يخاطبهم لسان حال النبية ويقول لهم : لا تكثرون وأنتم ترون ، وأشهد الله عليك للعلم بخفيات

(١) رسالة المهدي . مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخرزانه التيمورية . ص ٢ .

(٢) رسالة المهدي . مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخرزانه التيمورية . ص ٢ .

الصدور ، الذي يجيب المضطر إذا دعاه ، ويجيب نفثات الصدور ، وقد رجوت لك جبر الخلاص وخير الاخلاص . وصلى الله على الشرط في نيل الشرف والكمال محمد وآدم وما بينها من النبيين والمرسلين ، وسلم تسليماً كثيراً أثيراً ، (١) .

وقد ذكر ابن شاكر هذه الرسالة لابن سبعين ، واقتبس فقرات من أولها وذكر أنها إحدى رسائل لابن سبعين المتصفة بكونها « بليغة المعنى فصيحة الألفاظ » (٢) .

وقد شرح هذه الرسالة تلميذ لابن سبعين لا نعرف اسمه ، وشرحه عليها مطول ولكنه غير كامل (٣) . وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي نص رسالة العهد مع الشرح في مجلة معهد الدراسات الاسلامية بمدريد (٤) .

وقد عثرنا على رسالة العهد مذكورة بنصها كذلك في نهاية ترجمة صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي لابن سبعين في كتابه «الوافي بالوفيات» (٥) وتوجد خلافاً يسيرة في الألفاظ بين هذا النص الأخير لرسالة العهد وسابقه الموجود بالخرزانة التيمورية .

(١) رسالة العهد ، مجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخرزانة التيمورية ، ص ٣ .

(٢) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٨ .

(٣) يوجد هذا الشرح بمجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخرزانة التيمورية من ص ٤-٧٩ .

(٤) المجلد الخامس ، مدريد ١٩٥٨ م ، وانظر أيضاً : مجموعة الرسائل المطبوعة ،

ص ٤٣ - ١٢٩ .

(٥) صلاح الدين الصفدي ، الوافي بالوفيات ، نسخة خطية بمكتبة أحمد الثالث بالآستانة رقم

٢٩٢٠ ، الجزء ١٨ ، ورقة ٢٠ ب - ٢١ أ .

(٢٢) الرسالة النورية او كتاب النصيحة :

هي رسالة صنفها ابن سبعين في رياضة « الذكر » وقواعدها وآدابها ، وترجع أهميتها الى أنها قد تضمنت آراء ابن سبعين في آداب التصوف العملية . وقد انتهى ابن سبعين من تصنيف هذه الرسالة في يوم الثلاثاء من العشر الأول من شهر صفر سنة ٦٥٨ هـ أثناء إقامته بمكة ، ويقول إنه قيدها في نيف وساعة (١) !

ويبدأ ابن سبعين هذه الرسالة بقوله : « نصيحة نصحتها من يحض على الله ، ويستجلب حمده لهل القابل لها ، وتستلزم الكفالات وتعطي أسبابها بعبادتين وحكمتين وخبرين ، باعتبارين وجهتين وقصدين ، يحصلها من هي عنايته تجذب الواجب لذاته المرحومة بالذات ، ويتردد في مدلولها ويتخلق بها من يمكن منه أن يتعرض للخير بالمرض ، وقصدها وجه مدلول شرحها ، ووضعت للعام والخاص ، فإنها صالحة للجميع ، وهي موضوع الشريعة ، ومحول الحقيقة ، وماهيتها مركبة من الأنس بالله وسبب الأنس به واللذة الروحانية والمبادات القلبية والجسائية وبالجملة ، جملتها صالحة وتجارها رابحة ، وسمايتها ناجحة ، والله هو أولها وآخرها ، وظاهر قصدها وباطن مجدها وقد حان وقت بثها فنبداً فنقول : يا أيها الباحث عن تحصيل كماله واستجلاب ما يجب كما يجب في الوقت الذي يجب من يجب على ما ينبغي ، عليك بذكر الله الذي علمك وأرادك وعلمك وحكمك من كل الجهات ، وهو بدك اللازم ، ووجودك الثابت .. الخ » (٢) .

(١) الرسالة النورية لابن سبعين بمجموعة الخزائن التيمورية ، ص ١٠٥ .

(٢) الرسالة النورية بمجموعة الخزائن التيمورية ، ص ٨٢ .

أما السبب الذي من أجله أُلّف ابن سبعين هذه الرسالة وسماها بالنورية فيظهرنا عليه ابن سبعين نفسه قائلاً : « قال ذلك عبد الله وهو عبد الحق .. لطف الله به والحمد لله وحده ، قیدتها (الرسالة النورية) للمحقق على الاطلاق ، ومن أجل الله بالقصد الأول ، وللولد الصالح النبيه النجيب المحب في الله ولأهله نور الدين بالقصد الثاني بأنه يبحث عن سعادته ، ويسمى في صلاح عاقده وإصلاح عبادته .. وسميتها النورية منسوبة الى لقبه ، فإنها مرسومة برسمه ومشهورة باسمه .. الخ ، (١) .

وبعالم ابن سبعين في رسالته النورية موضوع الذكر (٢) ، ويبين استناده الى شواهد من الكتاب والسنة ، والمقصود بذكر القلب ، وفضائل الذكر المختلفة ، ويذكر أن من جملة هذه الفضائل التشبه بالله .

ويذكر ابن سبعين في رسالته فوائد الذكر في السيمياء والسحر وكيفية عند البراهمة والهنود وأهل السودان والافرنج من النصارى . وهو ينسب صيفاً معينة من الذكر لكل من سقراط وأفلاطون وأرسطو ، ويذكر أيضاً بعض أذكار الهرامسة .

وبعد ذلك يستعرض ابن سبعين أذكار كل نبي من الأنبياء ، من لدن آدم عليه السلام إلى محمد عليه الصلاة والسلام . ويقتبس عبارات كثيرة من الانجيل والتوراة . ويذكر رياضة الذكر عند النبي وصحابته والسلف ورجال الرسالة القشيرية .

(١) الرسالة النورية ، ص ١٠٩ .

(٢) الرسالة النورية ، ص ٨٢ وما بعدها .

ويعرض ابن سبعين بعد ذلك كله كيفية الذكر العملية ، كما يذكر صيفاً معينة له ، ويوضح ارتباطه بالمقامات والأحوال الصوفية كالتقوى والورع والزهد وما إليها . وبعد ذلك يفرق بين ذكر الصوفية والفلاسفة والجهوس ثم يختم رسالته بعد ذلك بالحديث عن الذكر بأسلوب رمزي .

وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي الرسالة النورية بمجلة المهدي المصري بمديريت سنة ١٩٥٦ م ، وذلك عن نسختها الخطية المحفوظة بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية (من ص ٨٢ - ١١٣)^(١١) .
وقد ذكر هذه الرسالة كل من لاتور وهرثاندس .

(٢٣) الرسالة الفقيرية :

وهي رسالة يبحث ابن سبعين فيها عن الفقر حسب رأي الفقهاء والمتكلمين والصوفية والفلاسفة والمحقق ، ويبدأ ابن سبعين هذه الرسالة بقوله : « سألتني ، أنعم الله عليك به ، عن الفقر ، ولم يفصح لسانك بما تصوره جنانك ، وفهمت منك أنك أردت الكلام عليه من كل الجهات ، وقد اسفقتك في الانباء عنه من حيث اللغة والفقه والعقل والطريق .. الخ »^(١٢) .

والرسالة الفقيرية نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية ، وقد نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي^(١٣) .

(١) الرسالة النورية لابن سبعين ، نشر وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، مجلة المهدي المصري للدراسات الاسلامية بمديريت ، مجلد ٤ = ١٣٧٥ ، ص ١٩ وما بعدها . وانظر أيضاً مجموعة رسائل ابن سبعين المطبوعة ، ص ١٥١ - ١٨٩ .

(٢) الرسالة الفقيرية ، مجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخزانة التيمورية ، ص ٢٢٥ .

(٣) مجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخزانة التيمورية ، من ص ٢٢٥ - ٢٤٢ .

والنسخة المطبوعة ، ص ١ - ٢٢ .

وقد ذكر الرسالة الفقيرية كل من شارح رسالة المهدي الذي اقتبس فقرات منها^(١) ، والقاسمي في المقدم الثمين^(٢) ، وذكرها كذلك كل من بروكلمان ولاثور وهرماندس .

(٢٤) الرسالة الرضوانية :

هي رسالة صنفها ابن سبعين ، ويشرح فيها آداب التصوف ، وبعض مقاماته كالتوبة ، ويشرح فيها معاني الرضوان والرحمة . ويبدأ ابن سبعين هذه الرسالة بقوله : « يا مرحوم ! الرحمة تتعلق ببعض المعلومات ، والقول عليها مثل القول على الإرادة والقدرة وغير ذلك مما يخص بعض المعلومات لا كلها ، وتمتد إلى غير نهاية ، وتم الكون كله ، والفكر فيها مادة الطيبات وتصورها ... والرحمة أعم من الرضوان ، وكل من رضي عنه رحم ، وليس كل من رحم رضي عنه .. الخ^(٣) » .

ولهذه الرسالة نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخزانة التيمورية^(٤) . وقد ذكرها ابن سبعين في سياق « الاحاطة »^(٥) ، وذكرها شارح رسالة للمهدي لابن سبعين ، واقتبس فقرات منها^(٦) . وذكرها للقاسمي

(١) رسالة المهدي بمجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخزانة التيمورية ، ص ١٠٠٥ ، ٤٢٠٢٢ .

(٢) المقدم الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٢٩٢ .

(٣) الرسالة الرضوانية بمجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخزانة التيمورية ، ص ٢٤٤ .

(٤) من ص ٢٤٤ - ٢٧٧ .

(٥) رسالة الاحاطة ، بمجموعة الخزانة التيمورية ، ص ٤٤٦ .

(٦) شرح رسالة المهدي ، بمجموعة الخزانة التيمورية ، ص ٢٥ - ٥٣ .

كذلك^(١) . وقد نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي^(٢) .

ولابن سبعين مجموعة وصايا يوجهها الى مردييه ، وهي متشابهة في أسلوبها ، ومتفقة في الهدف الذي تهدف إليه وهو أن يتمسك المريدون بالكتاب والسنة ، فيتخلقوا بكل خلق فاضل ، ويتخلوا عن كل خلق ذميم ، ويصلوا بذلك إلى السعادة . وهذه الوصايا - بوجه عام - تبين كيفية السلوك إلى الله وآدابه . فنها :

(٢٥) وصية يخاطب فيها تلاميذه وأتباعه أولها : « سلام عليكم حفظكم الله حافظوا على الصلوات وجاهدوا النفوس في اتباع الشهوات وكونوا عباد الله أوابين توايين .. واعلموا أن القريب إلي منكم من لا يخالف سنة أهل السنة ، ويوافق طاعته من له العزة والمنة .. الخ » .

أورد ابن الخطيب سطوراً منها^(٣) ، ولم يذكرها غيره ، ولها نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية ، ونشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي^(٤) .

(٢٦) وصية أولها : « من استقام في بدايته ، وحصلها على وجهها ، وظفر بشروطها في علمه وقوله وفعله وحاله ، وفعل فيها ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي ، ووافق الشرع والمعروف والعادة الجميلة والعقل المسدد ، وصبر

(١) العقد الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٢٩٢ .

(٢) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ٣١٦ - ٣٥٦ .

(٣) ابن الخطيب : الاحاطة ، لوحة ٢٨٣ .

(٤) من ص ٢٠٢ - ٢٠٣ ، والنسخة المطبوعة ، ص ٣١٢ - ٣١٣ .

على تكليف كل محترم عنده ، وحافظ على شروطه كلها ، وتأدب مع أمره ،
وستر اشارتها بعبارتها ، ومال يحملته الى الشريعة وتأمله الى الحقيقة .. الخ .
لها نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخرزانه التيمورية ،
ونشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي (١) .

(٢٧) وصية أولها : « من طلب ظفر ، ومن ظفر ربح ، ومن ربح
تأنس ، ومن تأنس نشط ، ومن نشط زاد طلبه .. الخ » .

لها نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخرزانه التيمورية ،
ونشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي (٢) .

(٢٨) وصية أولها : « الله ! الله ! الله ! » .

« رسمه الفقير الى عفو الله - عبد الحق بن ابراهيم بن نصر بن محمد ابن
يا هذا لا يمبد ، ولا أيضاً يحمد - في عرف العرفان والحال هذه - إلا من له
ملكوت الملك والهللك . ثم هو واهب الفضل ، وببده أحكام الكواكب
والأفلاك وكل الأكر ومركوب الفلك ، هو الذي لا يشهد غيره إذا لحظ
الموجود .. الخ (٣) » .

وهي وصية قصيرة تتضمن بيان كيفية السلوك الى الله ، وتتضمن نصائح
في العبادات الشرعية كالصلاة وتلاوة القرآن والذكر (٤) . ولها نسخة خطية

(١) ص ٢٠٣ ، والنسخة المطبوعة ، ص ٣١٣ .

(٢) من ص ٢٠٣ - ٢٠٤ ، والنسخة المطبوعة ، ص ٣١٣ - ٣١٤ .

(٣) مجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخرزانه التيمورية ، ص ١٨١ .

(٤) مجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخرزانه التيمورية ، ص ١٨٨ .

بمجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخزانة التيمورية ، ونشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي^(١) .

(٢٩) وصية أولها : « إعلم عليك الله وأسعدك أن طاعة الله مادة الفضائل كلها ، بل هي الصورة المقومة بأنواع الخير المحصن ، ولا أفضل من رضوان الله وأدوات السعادة ، والكمال الثاني كناية عنها .. الخ^(٢) » . وهي مقسمة إلى فصول قصيرة لا يتجاوز الواحد منها عدة أسطر . لها نسخة خطية بمجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخزانة التيمورية ، ونشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي^(٣) .

(٣٠) وصية أولها : « سلام عليك ورحمة الله ، سلام عليك ، سلام مناجاتك ، سلام الله ورحمة الله الممتدة على عوالمك كلها .. الخ » .

ذكرها ابن الخطيب وذكر سطوراً منها^(٤) ، وذكرها المقرئ أيضاً^(٥) ، ولم يذكرها غيرهما ، ولم نعثر على نسخة منها بعد .

(٣١) وصية أولها : « اعلم عليك الله حكمه .. حتى قوله : والاضراب عن الشيء الحسيس هو بغية الاقبال على الأمر الرئيس ... » .

(١) مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخزانة التيمورية ، ص ١٨١ - ١٩٣ ، والنسخة المطبوعة ص ٢٨٣ - ٢٩٧ .

(٢) مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخزانة التيمورية ، ص ١٩٣ .

(٣) مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخزانة التيمورية ، ص ١٩٣ - ١٩٩ ، والنسخة المطبوعة ، ص ٢٩٨ - ٣٠٧ .

(٤) الاحاطة ، لوحة ٢٨٦ .

(٥) نفع الطبيب ، ج ٢ ، ص ٤٠١ .

ذكرها شارح رسالة المهدي^(١) ، ولم يذكرها غيره ، ولم نعثر على نسخة منها بعد .

(٣٢) كتاب السفر :

هو كتاب في بيان السلوك الى الله كما يستفاد من عنوانه ، ورد ذكره في ترجمة أحد العلماء الاكابر لابن سبعين على حد تعبير المقرئ^(٢) ، وذكره كل من لاتور وهرناندس ، ولم نعثر على نسخة منه بعد .

(٣٣) حزب الفتح والنور :

أول هذا الحزب : « بسم الله فاتح الوجود .. الخ » ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون^(٣) ، وذكره كل من لاتور وهرناندس نقلاً عن حاجي خليفة ، ولم نعثر على نسخة منه بعد .

(٣٤) حزب الفرج والاستخلاص بسر تحقيق كلمة الاخلاص :

أول هذا الحزب : « إلهي وسعت كل شيء رحمة وعلماً .. الخ » ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون^(٤) ، وذكره أيضاً كل من لاتور وهرناندس نقلاً عنه . ولم نعثر على نسخة منه بعد .

(١) شرح رسالة المهدي بمجموعة الحزبان التيمورية ، ص ٧٠ .

(٢) نفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ .

(٣) حاجي خليفة : كشف الظنون ، طبعة استانبول ١٩٤١م ، مجلد ١ ، ص ٦٦٢ .

(٤) حاجي خليفة : كشف الظنون ، طبعة استانبول ١٩٤١م ، مجلد ١ ، ص ٦٦٢ .

(٣٥) دعوة حرف القاف :

هو دعاء بأسماء الله التي تبدأ بحرف القاف ، أوله : « بسم الله القادر القاهر القوي القاصم »^(١)

ذكره بروكلمان في ثبته ، وذكر له نسخة خطية بمكتبة برلين رقم : 3654 ، وذكره كذلك نقلا عنه كل من لاتور وهرماندس ، ولم يذكره غيرهم .

ج - مصنفات في علم الحروف والأسماء :

(٣٦) كتاب الدرج :

هو كتاب صنفه ابن سبعين في الحروف والأسماء وارتباطها بالأفلاك ، أول نسخته التي بين أيدينا ما يلي :

« الحمد لله العليّ العظيم ، البار الرحيم ، الأزلي القديم ، الأول بلا بداية ، الذي خلق الخلق وأبدعه بمحكته ... وكان من أمره وحسن تدبيره ظهور الأفلاك الكريمة ، والكواكب النيرة البهية ، وجعل حياتها أحسن الهيئات وهي المستديرة ... قال امام الموحدين وحجة العارفين الشيخ قطب الدين بن محمد عبد الحق بن سبعين رضي الله عنه وعن العارفين المحققين: كتاب الحروف الوضعية المربوطة بالصور الفلكية ، والعمل الذي عليه مدار المجتمع فيه أسرار ، وهي مقدمة الكلام ، والمعتمد عليه في الربوط والانتظام الذي هو

(١) عرفنا هذا من فهرس المخطوطات بمكتبة برلين ، ويوجد هذا الدعاء ضمن مجموعة من ورقة ١١٧ ، تشمل المجموعة فبا عداء على دعاء للشافلي وآخر لصدر الدين القونوي ، أنظر :

Die handschriften verzeichnisse der koninglichen bibliothek zu Berlin, 1841, 3654.

جامع له في المبادئ والأحكام ... الخ^(١) ، .

وفي كتاب الدرج جداول للحروف وما يقابلها من الملائكة^(٢) .

ويقول ابن سبعمين فيه ما نصه : « واعلم ان علم الحرف علم شريف وسر لطيف من تأليف ادريس بن علي^(٣) ، حل رموزها وفك معانيها أرسطاطلئس اليوناني لأجل الاسكندر ذي القرنين^(٤) .. » .

وقد ذكر ابن الخطيب هذا المصنف لابن سبعمين^(٥) ، وذكره المقرئ^(٦) ، وذكره كذلك كل من مهران ولاهور وهرماندس ، وله بدار الكتب المصرية نسخة خطية رقم ٢٠٢ مجاميع م^(٧) .

ولهذا الكتاب عنوان آخر غير الدرج هو : « الحروف الوضعية في الصور الفلكية » وقد ذكره بهذا العنوان كل من المناوي^(٨) وحاجي خليفة^(٩) ،

(١) كتاب الدرج ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة رقم ٢٠٢ مجاميع م ، ص ١٤ - ١٥ .

(٢) كتاب الدرج ، ص ٣١ .

(٣) كتاب الدرج ، ص ٣٢ .

(٤) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ .

(٥) دفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٢ .

(٦) يقع كتاب الدرج في هذه المجموعة من ص ١٤ - ٣٤ ، وتشتمل المجموعة فيما عداه على مصنفين: الاول خافية الحكم أفلاطون من ص ١ - ١٤ ، والثاني رسالة في الحروف والاسماء للبرقي ، من ص ٣٤ - ٤٨ .

(٧) الكواكب الدرية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٦٠ فاربخ ، ورقة ١٣٣٨ .

(٨) كشف الظنون ، مجلد ١ ، ص ٦٦٠ .

ويستفاد هذا العنوان الثاني لكتاب الدرج من سياق مقدمة النسخة الخطية الموجودة بدار الكتب^(١) .

(٣٧) الدرّة المضية والحفية والشمسية :

ذكر بروكلمان هذا المصنف لابن سبعين ، وذكر أنه في علم الجفر ، وذكر له نسخة خطية بمكتبة الرباط رقم ٤٧١ ، وذكره كذلك كل من لاتور وهرنانديس نقلًا عنه ، ولم يذكره أحد غيرهم .

(٣٨) لسان القلك الناطق عن وجه الحقائق :

ذكر بروكلمان هذا المصنف لابن سبعين ، وذكر له نسخة خطية بمكتبة أصاف رقم 1, 802, 109 ، وذكره كل من لاتور وهرنانديس نقلًا عنه ، ولم يذكره أحد غيرهم .

(٣٩) رسالة في أسرار الكواكب والدرج والبروج وخواصها :

هي رسالة في علم الحروف ، وكانت لها نسخة خطية بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم (١٢ حروف) ولكنها فقدت ، ذكرها بروكلمان ولم يذكرها غيره .

(٤٠) شرح كتاب ادريس ~~عنه~~ :

هو شرح وضعه ابن سبعين على كتاب ادريس في علم الحروف كما ذكر البساطمي ، ونقله عنه المناوي^(٢) وابن العماد^(٣) . ويصف البساطمي هذا

(١) كتاب الدرج ، ص ١٤ - ١٥ .

(٢) الكواكب الدرية ، ورقة ٣٣٨ أ .

(٣) شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ٣٢٠ .

الكتاب بأنه نفيس^(١) ، ويذكر أن ابن سبعين يقول في هذا الكتاب ما نصه : « اعلم أن الحروف خزانة الله ، وفيها أسرار وأسماء وعلم وأمره وصفاته وقدرته ومراده ، فإذا اطلمت على شيء منها فانت من خزنة الله ، فلا تخبر أحدا بما فيها من المستودعات ، فمن هتك الأستار عذب بالنار^(٢) » .

وقد ذكر هذا الكتاب حاجي خليفة^(٣) ، وذكره كذلك نقلا عنه كل من مهران ولا تور وهرناندس ، ولم نعث على نسخة منه بعد .

(٤١) لحة الحروف :

هو مصنف لابن سبعين في علم الحروف ، ذكره حاجي خليفة^(٤) ، وذكره نقلا عنه كل من لا تور وهرناندس ، ولم نعث على نسخة منه بعد .

بيعة أهل مكة وهي من انشاء ابن سبعين^(٥) :

هي بيعة أهل مكة للسلطان زكريا بن عبد الواحد بن أبي حفص ملك افريقيا ، وهي من انشاء ابن سبعين ، وقد أورد ابن خلدون نصها في تاريخه الكبير^(٦) .

(١) الكواكب الدرية ، ورقة ٣٣٨ أ .

(٢) الكواكب الدرية ، ورقة ٣٣٨ أ .

(٣) كشف الظنون ، ص ١٥٦١ ، ٢ .

(٤) كشف الظنون ، ص ١٥٦١ ، ٢ .

(٥) لا تعتبر هذه البيعة من مصنفات ابن سبعين على التحقيق من حيث أنها كتبت على لسان غيره ، ولما بذلك وضع خاص جعلنا نذكرها خارج ثبت مصنفاته .

(٦) تاريخ ابن خلدون ، طبعة دي سلان ، ج ٣ ، ص ٤١٦ وما بعدها .

ويصف المقرئ هذه البيعة قائلاً : « ... هي طويلة ، وفيها من البلاغة والتلاعب بأطراف الكلام ما لا مطمح وراءه ، غير أنه يشير فيها إلى أن المستنصر هو المهدي المبشر به في الأحاديث الذي يحثو المال ولا يعده ، وحمل حديث مسلم وغيره عليه ، وذلك ما لا يخفى خافيه^(١) » . .

- مصنفات منحوالة :

وهناك طائفة من المصنفات ذكرت على أنها لابن سبعين ، ولكنها منحوالة عليه ، وفيما يلي بيان هذه المصنفات المنحوالة :

(١) أسرار الحكمة المشرقية :

ذكر بروكلمان في ثبته أن لابن سبعين رسالة عنوانها « أسرار الحكمة المشرقية » ، وذكر لها نسخة خطية بدار الكتب (٢ حكمة وفلسفة) ، وبالاطلاع على هذه النسخة وجدنا أنها ليست إلا رسالة حي بن يقظان لابن طفيل .

وقد تبين لنا أيضاً أن مجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخزانة التيمورية برقم ١٤٩ تصوف ، تحتوي فيما تحويه على هذه الرسالة ، وتثبت لها عنواناً آخر هو « مرقاة الزلغى والمثرب الأصفى للعالم أبي بكر بن طفيل^(٢) » . وربما جاء الخطأ في نسبة رسالة « أسرار الحكمة المشرقية » إلى ابن سبعين ، من أن ناسخها وجدها ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين ، فظن أنها لهذا الأخير .

(١) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠١ .

(٢) مجموعة ابن سبعين بالخزانة التيمورية ، ص ٣٢٣ .

(٢) الأدوار :

ذكر فارمر في كتابه « تاريخ الموسيقى العربية » أن ابن سبعمين قد ألف كتاباً في الموسيقى عنوانه « الأدوار المنسوب » (كذا) ، وذكر ان له نسخة خطية وحيدة في مكتبة احمد تيمور باشا^(١) ، وتابع فارمر في هذا كل من بروكلمان وسارتون^(٢) ، ولكن فارمر نفسه عاد فأثبت في كتابه « مصدر الموسيقى العربي » ان فحص هذا الكتاب اظهر انه لصفي الدين عبد المؤمن^(٣) .

وبالاطلاع على النسخة الخطية لهذا المصنف وجدنا ان عنوانه « الأدوار المنسوب لابن سبعمين » ، أي كتاب الأدوار الذي ينسب إلى ابن سبعمين ، فليس عنوانه اذن : ادوار المنسوب كما أثبتته بروكلمان ، او الادوار المنسوب كما اثبتته فارمر وتابعه في ذلك سارتون ، كما وجدنا ان تيمور نفسه قد نبه على خطأ نسبته إلى ابن سبعمين .

(٣) كلام في العرفان :

ذكر هرناندس في ثبته ان لابن سبعمين مصنفاً عنوانه « كلام في العرفان » ، وترجم هذا العنوان إلى الاسبانية « Blebras sobre la ciencia de Dios »^(٤) .

(١) Farmer : A history of arabian music, London 1929, p. 226.

(٢) Sarton : An introduction to the history of Science, vol. II, part II, p. 598.

(٣) Farmer : the sources of arabian music, p. 47.

(٤) أنظر أيضاً : « مصادر الموسيقى العربية » لفارمر ، ترجمة الدكتور حسين نصار ،

القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٨٧ .

وذكر أن مصدره في ذلك هو ابن شاعر . ولكننا حينما رجعنا إلى فوات الوفيات لابن شاعر وجدناه يقول : « .. كان (ابن سبعين) صوفياً على قواعد الفلاسفة وله كلام كثير في العرفان .. الخ (١) » ، وابن شاعر لا يخصص في هذه العبارات مصنفاً لابن سبعين عنوانه « كلام في العرفان » وإنما يقصد أن ابن سبعين قد تكلم في العرفان الصوفي بوجه عام .

وقد وقع أمرى في خطأ مماثل إذ ذكر ان ابن تغري بردى يذكر لابن سبعين مصنفاً عنوانه « كلام في العرفان (٢) » ، وحينما رجعنا إلى النجوم الزاهرة وجدنا ابن تغري بردى يقول نقلاً عن الذهبي : « كان (ابن سبعين) صوفياً على قاعدة زهاد الفلاسفة وتصوفهم ، وله كلام كثير في العرفان على طريق الاتحاد والزندقة .. الخ (٣) » ، ولا يستفاد أيضاً من كلام ابن تغري بردى الذي نقله عن الذهبي ، أن لابن سبعين مصنفاً عنوانه « الكلام في العرفان » .

(٤) رسالة الوصايا والعقائد :

ذكر هرنانديس في ثبته أن لابن سبعين مصنفاً عنوانه « رسالة الوصايا والعقائد » وترجم هذا العنوان إلى الأسبانية بـ « E. de losue manda en los articulos de les fe » ، ويذكر أن مصدره في ذلك ابن الخطيب ، وبالرجوع إلى كتاب الاحاطة وجدنا ابن الخطيب يقول ما نصه : « وأما رسائله في الأذكار النورية في ترتيب السلوك ، وفي الوصايا والعقائد ، فكثير ،

(١) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

(٢) Amari : Questions philosophiques .. etc, p. 253.

(٣) النجوم الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٣٢ .

يشتمل على ما يشهد بتعظيم النبوة وإيثار الورع .. الخ^(١) . وواضح من كلام ابن الخطيب أنه يتحدث عن موضوعات بعض مصنفات ابن سبعمين ، لا عن مصنفات معينة كما فهم هرناندس .

ووقع لاتور أيضاً في خطأ مماثل ، فنسب - بناء على كلام ابن الخطيب الذي أشرنا إليه - مصنفين لابن سبعمين: أحدهما عنوانه « الوصايا » والآخر عنوانه « المقائد » .

(٥) رسالة ترتيب السلوك :

ذكر كل من لاتور وهرناندس في ثبتيها رسالة لابن سبعمين عنوانها « ترتيب السلوك » . وذكر هرناندس أن المصدر في ذلك هو ابن الخطيب . وحينما رجعنا إلى ابن الخطيب وجدناه يذكر ما نصه : « وأما رسائله في الأذكار النورية في ترتيب السلوك وفي الوصايا والمقائد فكثير مما يشهد بتعظيم النبوة وإيثار الورع » ولا يفهم من هذا النص تخصيص ابن الخطيب مصنفاً خاصاً لابن سبعمين عنوانه « رسالة في ترتيب السلوك » ، وإنما هو يتحدث عن موضوعات بعض مصنفات ابن سبعمين بوجه عام .

(١) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ .

(٢) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ .

الفصل الثالث

مَنْزِلَةُ ابْنِ سَبْعِينَ وَأَثَرُهُ

تمهيد - ابن سبعين في رأي خصومه -
ابن سبعين في رأي أنصاره - ابن سبعين في
رأي فريق من الشاذلية - الطريقة السبعينية
وأثرهما في تلاميذه - منزلة ابن سبعين في
الغرب المسيحي .

١ - تمهيد :

تبين مما عرضناه في الفصلين السابقين من هذا البحث ان ابن سبعين كان مفكراً استوعب ثقافات عصره الدينية والفلسفية ، وكون لنفسه شخصية متميزة تتجلى معالمها بوضوح فيما صنف من مصنفات اشتملت على آرائه الفلسفية والصوفية . وقد حاز ابن سبعين بذلك منزلة وشهرة ، لا في العالم الاسلامي وحده ، بل في العالم المسيحي أيضاً ، وذلك في حياته وبعد مماته .

وقد تعارضت الآراء في منزلة ابن سبعين في حياته وبعد مماته تعارضاً

كبيراً ، ففريق يحكم عليه بأنه قد ضل وخرج عن الاسلام ، ولا يرى له منزلة
وخطراً ، وفريق آخر يحكم عليه بأنه كان إماماً عارفاً جامعاً للفضائل كلها ،
ويثبت له القطبانية بالمعنى الصوفي .

ولعل تعارض الآراء في ابن سبعين على هذا الوجه كان عاملاً من عوامل
ذيوغ صيته في العالم الاسلامي على صورة ربما لم تنهياً لغيره من الصوفية ، كما
عبر عنه ابن الخطيب بقوله : « وأغراض الناس في هذا الرجل (يقصد ابن
سبعين) متباينة بعيدة عن الاعتدال ، فمنهم المرهق المكفر ، ومنهم المقلد
المعظم ، وحصل (له) بطرفي هذين الاعتقادين من الشهرة والذيوغ ما لم
يقع لغيره » (١) .

ونحن في هذا الفصل نريد أن نرسم صورتين : الأولى لمنزلة ابن سبعين في
العالم الاسلامي ، وذلك عند خصومه وأنصاره ، والمتوقفين في الحكم عليه ،
ومريديه الذين تألفت منهم الطريقة السبعينية ، والثانية لمنزلته في العالم
الغربي المسيحي ، وذلك في حياته وبعد مماته .

٢ - ابن سبعين في رأي خصومه :

كان لابن سبعين في حياته وبعد مماته كثير من الخصوم الذين هاجموا
عنف ، ونسبوا اليه أموراً نكراء ، وكفروه في آرائه التي كان يدعو اليها .

وكان غالبية خصوم ابن سبعين من الفقهاء والمؤرخين ، وهؤلاء لا ينتظر
منهم أن يحكموا على تصوفه الفلسفي حكماً منصفاً ، لأنهم أولاً ليسوا بصوفية

(١) الاحاطة ، لرحمة ، ٢٨١ .

ولا يستطيعون تذوق علوم الصوفية، ولأنهم ثانياً ليسوا في مستوى ابن سبئين من الإدراك ، ولم يتها لهم ما تها له من دراية واسعة بعلوم الفلسفة .

فن هؤلاء الفقهاء الذين عرفنا خصومتهم لابن سبئين الفقيه التونسي ابو بكر بن خليل الكوناني^(١)، فقد كان الكوناني هذا ممن هاجم ابن سبئين حينما دخل هذا الأخير الى تونس ، وكان لملته على ابن سبئين أثرها في قالب فقهاء تونس عليه ، وعندئذ لم يجد ابن سبئين مفرأ من الهجرة من تونس الى الشرق ، ويصور لنا ابن خلدون خصومة الكوناني لابن سبئين قائلاً : « وأعلن بالنكير له (أي لابن سبئين) والمطالبة له شيخ المتكلمين بأشبيلية ثم بتونس ابو بكر بن خليل الكوناني ، فتنمر له المشيخة من أهل الفتيا وحملة السنة ، وسخطوا حالته ، وخشي (ابن سبئين) ان تأسره البيئات ، فلحق بالشرق ، ونزل مكة ،^(٢) .

ويظهر أن انكار الكوناني وغيره من فقهاء تونس على ابن سبئين كان سببه قول ابن سبئين بالوحدة المطلقة ، لأنهم حينما أخرجوه من تونس أرسلوا قبله رسولاً الى مصر يحذرو أهلها منه بدعوى أنه ملحد قائل بوحدة الخالق والمخلوق إذ يقول : أنا هو وهو أنا^(٣) .

(١) هو ابو بكر محمد بن احمد بن خليل الكوناني، وصفه احمد بابا التنبكتي في نيل الابتهاج بأنه كان فقيهاً صالحاً . وذلك في ترجمته لاجاج محمد بن ابراهيم البليغي تلميذ الكوناني (نيل الابتهاج ، ص ٢٥٤) ، وقد ذكر بروكلمان أن له مصنفاً في علم الكلام عنوانه : « لمن العوام فيا خطأ علق بعلم الكلام » ، وأنه توفي سنة ٧١٦ هـ = ١٣١٦ م ، وذكر لهذا المصنف نسخة خطية بمكتبة برلين رقم 2037 ، انظر : G. A. L. , II Band , Berlin 1902 , p. 250 .

(٢) تاريخ ابن خلدون ، طبعة دي سلان ، ج ٢ ، ص ٤١٦ .

(٣) انظر الشمراني : الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٥ .

وكان من أشد خصوم ابن سبعين من الفقهاء في مصر الشيخ قطب الدين القسطلاني المتوفى سنة ٦٨٦ هـ ، فقد هاجمه القسطلاني هجوماً عنيفاً اضطر ابن سبعين معه الى الهجرة من مصر الى مكة ، ويقال ان القسطلاني قد صنف مصنفاً خاصاً في الرد على عقيدة ابن سبعين وغيره من متفلسفة الصوفية على نحو ما سلفت اليه الإشارة من قبل .

ولعل أعظم خصوم ابن سبعين شأناً ، وأعنفهم في الحملة على مذهبه ، الشيخ تقي الدين بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، فقد هاجم ابن تيمية ابن سبعين في عديد من مصنفاته مثل « رسالة الفرقان بين الحق والباطل » (١) و « رسالة العبودية » (٢) ، و « الرسالة السبعينية » المعروفة أيضاً باسم « بغية المرآة في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية » (٣) ، وفي « منهاج السنة النبوية » (٤) ، وفي « ابطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها » (٥) وفي كثير غيرها من رسائله وفتاويه .

ولسنا هنا بصدد تفصيل الكلام على ردود ابن تيمية على آراء ابن سبعين ، فلهذا مواضع أخرى من هذا البحث عند الحديث عن مذهب ابن سبعين

(١) رسالة الفرقان بين الحق والباطل ، ج ١ من مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ، ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٢) مجموعة رسائل لابن تيمية ، رسالة العبودية ، ص ٨ .

(٣) كتاب بغية المرآة المنوت بالسبعينية ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٢٩ هـ ، ص ١ - ١٤٣ ، بمجموعة فتاوى ابن تيمية ، مجلد ٥ .

(٤) منهاج السنة النبوية ، بولاق ١٣٢١ هـ ، ج ١ ، ص ١٠١ .

(٥) مجموعة الرسائل والمسائل ، طبع دار المنار ١٣٤١ هـ ، ج ١ ، ص ٦١ وما بعدها .

الفلسفي، ونكتفي هنا بالقول بأن هجوم ابن تيمية على ابن سبعمين كان سببه قول ابن سبعمين بالوحدة المطلقة التي لا تفرقه فيها بوجه ما بين وجود الخالق ووجود المخلوق، وما رتبته ابن تيمية على ذلك من آراء أخرى نسبها الى ابن سبعمين كالقول بجواز عبادة الأصنام^(١) على اعتبار أن الله هو الوجود كله، وأن عباد الأصنام لم يعبدوا إلا الله، وأن الله هو العابد والمعبود^(٢)، وكالقول بأن النبوة مكتسبة، وأن مقام الولي أعلى من مقام النبي على اعتبار أن الولي يأخذ عن الله بلا واسطة، إذ ليس هناك ملائكة منفصلة تنزل الوحي، فإن الله هو وجود المخلوقات، وأن معنى النبوة هو الأخذ عن القوة المتخيلة التي تسمى بالقوة القدسية، ولهذا كله قيل: ان ابن سبعمين كان يطلب أن يصير نبياً، وكان يتردد لهذا على غار حراء أثناء مقامه بمكة^(٣).

وقد حكم ابن تيمية صراحة بخروج ابن سبعمين عن الاسلام، ويكفي أن ثبت فيما يلي نصاً من إحدى رسائل ابن تيمية يحكم فيه على ابن سبعمين بالاحاد والكفر قائلاً: « وما ذكر عن بعضهم من قوله: « عين ما ترى ذات لا ترى، وذات لا ترى عين ما ترى هو من كلام ابن سبعمين وهو من أكابر أهل الاحاد أهل الشرك والسحر والاتحاد .. وقول ابن سبعمين: « رب مالك،

(١) رسالة الفرقان بمجموعة الرسائل الكبرى، ج ١، ص ١٦٦، إذ يقول ابن تيمية: « وأما عبادة الأصنام فباح بها متأخروم كلرازي صنف فيها مصنفاً وابن عربي وابن سبعمين وأمثالها يصرحون بجواز عبادتها وبالانكار على من أنكر ذلك .. الخ ».

(٢) رسالة العبودية، ص ٨، مجموعة الرسائل والمسائل، ج ١، ص ٦٨.

(٣) ابو المعالي الشافعي السلامي: غاية الأمان في الرد على النبهاني، ١٣٢٥ هـ، ج ١، ص ٢٣٩ وما بعدها.

وعبد هالك ، وأنتم ذلك ، الله فقط والكثرة ، وهم « موافق لأصله الفاسد في أن وجود المخلوق وجود الخالق .. الخ » (١) .

ومع هذا كله فقد كان ابن تيمية يقدر ابن سبعمين ، ويشهد له بالذكاء والدراية الواسعة بالفلسفة ، والإحاطة بمذاهب المتقدمين عليه ، بل هو يقدمه على ابن عربي مع ما عرف به هذا الأخير من علو المكانة في الفلسفة ، على نحو ما يتبين من قوله : « وابن سبعمين أعلم بالفلسفة من ابن عربي ، أما الكلام فكلاهما يأخذه من مشكاة واحدة ، من مشكاة صاحب الإرشاد وأتباعه ، كالرازي .. » (٢) وقوله كذلك : « وهو (ابن سبعمين) من أكبر أهل .. الاتحاد ، وكان من أفاضلهم وأذكيائهم وأخبرهم بالفلسفة وتصفوا المتفلسفة » (٣) .

ويبدو أن ابن تيمية قد استوعب آراء ابن سبعمين الفلسفية كما يعرضها هذا الأخير في مصنفاته كبد العارف والإحاطة (٤) ، وغيرها ، كما استوعب آراء غيره من الصوفية المتفلسفين كإبن عربي وابن الفارض والتلساني والقونوي ، لأنه كثير المقارنة بين آراء هؤلاء الصوفية جميعاً مبيناً الفروق التي يمكن أن تكون بين مذاهبهم في الوحدة (٥) .

(١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، طبع دار المنار ١٣٤١ هـ، ج ١، ص ٧٧-٧٨.

(٢) الرسالة السبعمينية ، ص ١٠٦ .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ٧٧ .

(٤) يرجع ابن تيمية في نقده لمذهب ابن سبعمين الى هذين المصنفين : انظر مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ١٧٨ .

(٥) انظر : Massignion : Recueil de textes.. etc, p. 229 - 230

وانظر أيضاً مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ٦٧ وما بعدها .

وثمة خصم آخر من خصوم ابن سبعمين هو المؤرخ شمس الدين الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ ، فقد أدرج الذهبي ابن سبعمين في عداد القائلين بوحدة الوجود ، وهاجمه كما هاجم ابن عربي وابن الفارض وغيرهما من صوفية الوحدة ، فيقول عن ابن سبعمين : « كان (ابن سبعمين) صوفياً على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم وله كلام كثير في العرفان على طريقة الاتحاد والزندقة نال الله السلامة في الدين ، وقد ذكرنا محط هؤلاء الجنس في ترجمة ابن الفارض وابن العربي وغيرهما ، فياحسرة على العباد كيف لا يفضون لله تعالى ولا يقومون بالذنب عن معبودهم ، تبارك اسمه وتقدس ذاته عن أن يمتزج بخلقه او يحل فيهم ، وتعالى الله عن أن يكون هو عين السماوات والأرض وما بينها ، فإن هذا الكلام شر من مقالة من قال بقدم العالم ، ومن عرف هؤلاء الباطنية عذرني .. ومن لم يعرفهم فالله بثيبه على حسن قصده .. وأما مقالاتهم فلا ريب في أنها شر من الشرك » (١) .

وقد نسب الذهبي الى ابن سبعمين (٢) أيضاً تحقيره النبي لقوله : لقد حجر ابن آمنة واسعاً بقوله لا نبي بعدي ، ونسب اليه كذلك القول بأن الله تعالى هو حقيقة الموجودات ، وأنه مات منتحراً بفصده يده في مكة ، وأن أتباعه كانوا يهونون ترك الصلاة ، ولهذا كله نجد الذهبي يعتقد بخروج ابن سبعمين عن الاسلام .

ومن خصوم ابن سبعمين الذين اشتدوا في الحملة عليه المؤرخ ابن كثير

(١) تاريخ الاسلام ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٤٢ تاريخ ، مجلد ٣٠ ، ورقة ٢٧ ب .

(٢) تاريخ الاسلام ، مجلد ٣٠ ، ورقة ٢٧ ب وما بعدها .

المتوفى سنة ٧٧٤ هـ ، ففي ترجمته لابن سبعين^(١) يذكر عنه أنه قد اشتغل بعلم الأوائل والفلسفة فتولد له من ذلك نوع من الالحاد ، وصنف فيه ، وأنه كان يعرف السيمياء ، وأنه كان يلبس بذلك على الاغبياء من الامراء والاغبياء ، ويزعم أنه حال من احوال الصوفية . ونسب ابن كثير كذلك الى ابن سبعين انه كان يحاور في مكة في بعض الاوقات بغار حراء يرتجى فيما ينقل عنه ان يأتيه الوحي بناء على ما كان يمتدده من العقيدة الفاسدة من ان النبوة مكتسبة ، وأنها فيض بفيض على العقل إذا صفا . ونسب ابن كثير كذلك الى ابن سبعين انه كان إذا رأى الطائفتين حول البيت يقول عنهم : كأنهم المحر حول المدار ، وانهم لو طافوا به لكان افضل من طوافهم بالبيت .

وثمة مؤرخ آخر هو ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ، والذي حمل على ابن سبعين ، وانتقد قوله بالوحدة ، وأخذ عن مذاهب القرامطة والرافضة ، قائلاً عن ذلك ما نصه : « ثم ان هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك ، فذهب الكثير منهم الى الحلول والوحدة كما أشرنا اليه وملثوا الصحف منه مثل الهروي في كتاب المقامات وغيره ، وتبعهم ابن العربي ، وابن سبعين ، وتلميذها ابن المفيف ، وابن الفارض ، والنجم الاسرائيلي ، في قصائد ، وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول والهيئة الاثنية مذهباً لم يعرف لأولهم ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم »^(٢) . ويقول ابن خلدون عن ابن سبعين أيضاً ما نصه :

(١) البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٢٦١ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٩٤ - ٣٩٥ .

« وكان أبو محمد بن سبعمين الصوفي زبيلاً بمكة بعد أن رحل من بلده مرسية إلى تونس ، وكان حافظاً للعلوم الشرعية والعقلية ، وسالكاً مرثاضاً بزعمه على طريقة الصوفية ، ويتكلم بمذاهب غريبة منها ، ويقول برأي الوحدة كما ذكرناه في ذكر المتصوفة الغلاة ، ويؤمن بالتصرف في الأكوام على الجملة فأرهمق في عقده ، ورمي بالكفر والفسوق » (١) .

وفي كتاب « العلم الشامخ في إنبار الحق على الآباء والمشايع » لصالح بن مهدي القبلي من علماء اليمن في القرن الحادي عشر الهجري ، نجد فتوى لابن خلدون في متفلسفة الصوفية وكتبهم ، تضمنت رأيه في ابن سبعمين وكتابه « بد العارف » وهو يقول فيها : « وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة ، وما يوجد من تسنمها بإيدي الناس مثل الفصوص والفتوحات لابن عربي ، والبدي لابن سبعمين ، وخلع النعلين لابن قسي ، وعين اليقين لابن بركان - وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والمغيف والتلساني وأمثالهما أن يلحق بهذه الكتب - وكذا شرح ابن الفرغاني للقصيدة النائية من نظم ابن الفارض : فالحكم في هذه الكتب وأمثالها اذهب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والفسل بالماء حتى ينمحي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين ، ويتعمين على من كانت عنده التمكين منها للاحراق ، وإلا فينتزعها منه ولي الأمر ، ويؤدبه على معارضته في منعها ، لأن ولي الأمر لا يعارض في المصالح العامة » (٢) .

(١) تاريخ ابن خلدون ، طبعة دي سلان ، ج ٢ ، ص ٤١٦ .

(٢) العلم الشامخ في إنبار الحق على الآباء والمشايع ، القاهرة ١٣٢٨ ، ص ٤٧٨ ، وأوردتها استاذة الدكتور محمد مصطفى حلمي في كتابه (ابن الفارض والحب الإلهي) ص ٨٢ .

وهناك خصم آخر من خصوم ابن سبعين هو ابن تغري بردي المتوفى سنة ٥٨٧٤ ، فيقول ابن تغري بردي عن ابن سبعين : « قلت هو (أي ابن سبعين) زنديق فيلسوف بلا مدافعة وان كان ما ذكره الذهبي من قتله لنفسه حقاً فهو أيضاً في جهنم لأننا نفرض أنه كان صحيح الاسلام وكل ما نسب إليه كذب ، فقد قتل نفسه ، فهو عاص بلا شك ، وبالجملة فإنه كان أخبث الناس وأسوأهم حالاً واعتقاداً ، عليه ما استحقه من الله ، جزاءه وقابله بأفعاله القبيحة (١) » .

وبما سبق ذكره يتبين لنا أنه كان لابن سبعين خصوم كثيرون في حياته وبعد مماته شنعوا عليه ، وحاربوه حرباً لا هوادة فيها ، وهم كانوا في رأينا متعاملين عليه وغير متبينين لوجه الصواب فيما أصدره عليه من أحكام ، ولو قد أنصفوا لعرفوا ان أقوال ابن سبعين شأنها شأن أقوال وأشعار غيره من الصوفية المتفلسفين يمكن ان تأول عند أربابها تأويلات مرضية ، يضاف إلى ذلك ان ابن سبعين لم يكن ينكر النبوة ولم يكن يعتبر أنها شيء كسيء ، وفي أقواله الكثير مما يثبت تعظيمه للنبوة وللنبي ، ولم يكن ابن سبعين يحوز كذلك عبادة الأصنام كما قال ابن تيمية ، وهذه كلها مسائل ستوضح عند كلامنا في القسم الثاني عن مذهبه الفلسفي ، ونكتفي بهذه الإشارة هنا .

٣ - ابن سبعين في رأي أنصاره :

فإذا تركنا خصوم ابن سبعين إلى أنصاره ألفيناهم معجبين به ، مكبرين له ، ينسبون إليه كل الفضائل ، ويصورونه لنا في صورة الوارث القطب المحقق .

(١) نقله مهرون عما ذكره ابن تغري بردي في المنهل الصافي ، - Corres : Mehren pondance .. etc , p. 8 - 9 .

فن الذين أعجبوا به تلمذ به يحيى بن محمد بن احمد بن سليمان البلنسي الذي أشاد بذكره وصنف في مناقبه رسالة بعنوان : « الوراثة الحمديدية والفصول الذاتية » ، ويكفي أن نثبت فيما يلي بعض ما تضمنته هذه الرسالة بما يصور لنا مكانة ابن سبعين في نفس هذا التلميذ :

يقول تلميذ ابن سبعين هذا : « ما الدليل على أن هذا الرجل (يعني ابن سبعين) هو الوارث المشار إليه ؟ قلنا : عدم النظر واحتياج الوقت إليه ، وظهور الكلمة المشار إليها عليه ، ونصيحته لأهل الملة ، ورحمته المطلقة للعالم المطلق ، ومحبته لأعدائه ، وقصده لراحتهم مع كونهم يقصدون أذاه ، وعفوه عنهم مع قدرته عليهم ، وجذبهم إلى الخير مع كونهم يطلبون هلاكه ، وهذه كلها من علامات الوراثة والتبعية المحضة التي لا يمكن أحد أن يتصف بها إلا بعبد أزلي وتخصيص إلهي (١) . »

ويقول أيضاً : « وأسرار الحج ونكته ومثاله هو سيدي وسيدك الذي نحن نفتدي به ونحن تحت نعمه التي لا تحصى ، بل نحن نشؤه ، وماهياتنا له من كل الجهات ، فعليك بمحبته واستغراق الحال في ذلك ، وامتنال أمره والأدب معه ، والتشبه به والتخلق بأخلاقه على قدر الاستطاعة ، واستجلب رضوانه ، ولازم طريقه ، وراقبه في القرب والبعد ، وأحمد الله الذي قبلك وجعلك من أصحابه ، واحترم أصحابه اخوانك وتعلق بكبارهم واطلب طريقه ومعرفته منهم فهم مظاهره ، ولا توافق نفسك في مرادهما فيفقد عليك جميع ما ذكره وقد نصحتك .. قال ذلك يحيى بن احمد بن سليمان البلنسي بالنسبة العرضية ، ابن عبد الحق بن سبعين بالنسبة الذاتية » (٢) .

(١) أورده المقرئ في نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٩٦ - ٣٩٧ .

(٢) ورد في نهاية إحدى رسائل ابن سبعين بمجموعة الخزانة التيمورية ، ص ١٢٥ .

ويرى هذا التلميذ أيضاً ^(١) ان الله قد خص ابن سبعين بأمر كخلق الله له في أشرف البيوت التي في المغرب، ثم كونه أظهر أهل المغرب على الاطلاق، فهو - على حد تعبيره - « حق المغرب » ، وبعد ذلك يصفه لنا بأنه محقق علماء المغرب وقطبهم الذي يدور الكل عليه ، وأنه كان في بدايته محفوظاً من الله، مؤيداً بعنايته ، خارجاً عن اللذة الطبيعية التي هي في جملة البشرية، وأنه كان تاركاً للرياسة العرضية منقطعاً الى الحق انقطاعاً صحيحاً ، وأنه ألف كتابه (بد العارف) وله من العمر خمسة عشر عاماً مع كون هذا الكتاب محتويماً على جميع الصنائع العملية والعملية ، وأنه فيما صنف من مصنفات كان مؤيداً بروح القدس ، كما كان متحققاً بالشجاعة ، وقوة العزم ، وظهور الحجة ، مما يدل على تأييده بقوة إلهية وعناية ربانية ، أضف الى ذلك أنه كان ممتحناً في حياته من أهل المغرب ، فيجتمع عليه العلماء للمناظرة ، ويظهر الله حجته عليهم . وهذا كله فضلاً عن ظهور خوارق العادات على يديه كظهور الطعام والشراب والسمن والتمر ، وأخذ الدرهم من الكون ، وأخباره عن وقائع قبل وقوعها بسنين كثيرة وظهرت كما أخبر ، فهذا كله - في رأي تلميذ ابن سبعين - مما يقطع بأنه كان « الوارث المشار اليه ، والممول في جملة الأمور عليه » .

ومن معاصري ابن سبعين الذين أعجبوا به اعجاباً كبيراً الصوفي الزاهد المتفلسف ابن هود المتوفى سنة ٦٩٧ هـ ^(٢) ، وقد عرفنا هذا مما يقوله ابن

(١) انظر نفتح الطبيب المغربي ، ج ٢ ، ص ٣٩٧ - ٣٩٩ .

(٢) ابن هود هو الزاهد الكبير ابو الحسن بن عضد الدولة أبي الحسن أخي المتوكل على الله ملك الأندلس ، بن يوسف بن هود الجذامي الرسي ، أحد الكبار في التصوف على طريقة الوحدة، وكان ابو هود نائب السلطنة، حصل له زهد مفرط، وفراغ عن الدنيا، وغلة عن نفسه، =

تيمية وهذا نصه : « وكان عندنا بدمشق الشيخ المشهور الذي يقال له ابن هود ، وكان من أعظم من رأيناه من هؤلاء الاتحادية زهداً ومعرفة ورياضة ، وكان من أشد الناس تعظيماً لابن سبعمين ، ومفضلاً له على ابن عربي وغلामه اسحق (يقصد القونوي) » (١) .

ويعتبر المؤرخ الفقيه ابو العباس الفيريني صاحب «عنوان الدراية» المتوفى سنة ٧١٤ هـ من أنصار ابن سبعمين ، إذ يصفه بقوله : « الشيخ الفقيه الجليل النبيه المعارف النبيل الحاذق الفصيح البارع .. ، من أهل مرسية ، له علم وحكمة ومعرفة ونباهة وبراعة وبلاغة وفصاحة .. له مشاركة في معقول العلوم ومنقولها ، وله فصاحة لسان وطلاقة قلم وفهم وجنان ، وهو أحد الفضلاء » (٢) .

وكان الشيخ نصر المنبجي أحد صوفية مصر البارزين في أوائل القرن الثامن الهجري نصيراً لابن سبعمين وآرائه ، وكان لذلك هدفاً لهجوم ابن تيمية وانكاره عليه ، وهذا يستفاد من رواية اوردتها السلامي صاحب (غاية الأمانى) ، يقول فيها : « ثم بعد ذلك بمدة طويلة ظهر الشيخ نصر المنبجي ، واستولى على أرباب الدولة بالقاهرة ، وشاع أمره وانتشر ، فقبل لابن تيمية أنه (أي الشيخ نصر المنبجي) المحادي ، وأنه ينصر ابن العربي وابن سبعمين ،

= واشتغل بالطب والحكمة، وزهديات الصوفية، وخط هذا بهذه، وقد ولد ابن هود بمرسية سنة ٦٣٣ هـ ، وتوفي سنة ٦٩٧ هـ ، ودفن بسفح قاسيون (دائرة معارف البستاني، بيروت ١٨٧٦م، جلد ١ ، مادة (ابن هود) .

(١) الرسالة السبينية ، ص ١٣٥ .

(٢) عنوان الدراية ، ص ١٣٩ .

فكتب (ابن تيمية) اليه نحو ثلاثمائة سطر ينكر عليه^(١) .

ومن الذين مدحوا ابن سبعين كذلك المؤرخ ابن عبد الملك المتوفى سنة ٧٤٣ هـ ، إذ يقول عنه : « كان (ابن سبعين) حسن الأخلاق صبوراً على الأذى ، آية في الايثار ، أبدع الناس قط^(٢) » .

ويظهر المؤرخ ابن شاكر الكتبي المتوفى سنة ٧٦٤ هـ تقديره لابن سبعين قائلاً : « كان (ابن سبعين) صوفياً على قواعد الفلاسفة ، وله كلام كثير في العرفان وتصانيف ، وله أتباع ومريدون ... وكلامه فعل محشو بكلام الفلاسفة ... وله عدة رسائل بليغة المعنى فصحة الألفاظ^(٣) » .

ومن أنصار ابن سبعين الذين أنصفوه وأشادوا بمكانته المؤرخ ابن الخطيب المتوفى سنة ٧٧٦ هـ ، وهو بنوّه بأخلاقه وسعة علمه قائلاً عنه : « والذي يقرب من الحق أنه (أي ابن سبعين) كان من أبناء الاصاله ببلده ... وبيته نبيه ، ونشأ ترفاً مبعجلاً في ظل جاه وعز نعمة لم تقارق معها نفسه البأر ... وكان وسيماً جميلاً ملوكي البزة عزيز النفس قليل التصنع . أما اضطلاعاه فن وقف على « البد » من كتبه رأى سعة درعه وانفصاح مدى نظره ، لما اضطلع به من الآراء والأوضاع والأسماء ، والوقوف على الأقوال ، والتعمق في الفلسفة ، والقيام على مذاهب المتكلمين بما يقضى منه بالمعجب^(٤) » .

(١) غاية الأمانى في الرد على النبهاني ، ج ٢ ، ص ١٨٢ ، وتوجد رسالة ابن تيمية الى نصر النبهاني ضمن مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، طبع دار المنار، ج ١ ، ص ١٦١ - ١٨٣ .

(٢) أورده ابن الخطيب في الاحاطة ، لوحة ٢٨١ .

(٣) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(٤) الاحاطة ، لوحة ٢٨١ - ٢٨٢ .

وكان الشيخ عبد الروهاب الشعرائي المتوفى سنة ٩٢٣ هـ ، ممن أعجبوا
بابن سبعين إذ يصفه بأنه : « كان من المشايخ الأكابر^(١) » .

وكان أبو العباس احمد المقرئ المتوفى سنة ١٠٤١ هـ ، ممن أظهر اعجابه
أيضاً بابن سبعين ، وذلك إذ يقول عنه : « الفقيه الجليل العارف النبيل
الحاذق الفصيح البارع^(٢) » ، وإذ يقول عنه أيضاً : « وطار صيته وعظم
أمره وكثر أتباعه حتى أنه تلمذ له أمير مكة ، فبلغ من التعظيم الغاية^(٣) » .

٤ - ابن سبعين في رأي فريق من الشاذلية :

وهناك فريق آخر يتوسط اصحابه بين خصوم ابن سبعين وأنصاره ، فلا
هم من المكفرين له ولا هم من المؤمنين به والمقبلين عليه ، وهم آثروا ألا يشغلوا
أنفسهم أو يريدتهم بمصنفاته وما احتوته من تعاليم ورأوا في ذلك سلامة من
الزيغ لأن كتبه عبيرة الفهم مليئة بالمبهات والموهبات .

ويمثل هذا الفريق المتوقف في الحكم على ابن سبعين صوفيان لها مكانتها
في الطريقة الشاذلية ، وفي التصوف المغربي ، هما ابن عباد النفزي الرندي
المتوفى سنة ٥٧٩٢ هـ^(٤) ، والشيخ احمد زروق^(٥) المتوفى سنة ٥٨٩٩ هـ .

(١) طبقات الشعرائي ، ج ١ ، ص ١٧٧ .

(٢) نفع الطيب ، ج ١ ، ص ٢٩٥ .

(٣) نفع الطيب ، ج ١ ، ص ٤٠٢ .

(٤) مرت ترجمته في ص ٩١ .

(٥) هو الشيخ احمد بن احمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي الشهير بزروق ، يصفه ابن
مريم في البستان بأنه كان فقيهاً محدثاً علامة صوفياً ولياً صالحاً زامداً قطباً غوثاً عارفاً بالله ،
ولد في سنة ٨٤٦ هـ وتوفي سنة ٨٩٩ هـ ، وقد كتب شروحاً عدة على حكم ابن عطاء الله =

أما الرندي فهو حسن العقيدة في ابن سبعمين لا ينكر عليه كما أنكر غيره ،
وفي ذلك يقول لأحد تلاميذه في (الرسائل الكبرى) : « والله ما بخلت
عليك بسر ولا هذا لي بطوق وما زال قلبي سبعمين (لعله يقصد سبعمين يوماً)
في منزع ابن سبعمين ، لا انكار عليه ، ولا لاعتقاد شيء مما نسب أهل الجهل
المركب إليه ، ولكني رأيت كلامه كثيراً ما يعذب القلب ويتمتع ، وحينئذ
لا يحصل لي منه شيء يشفي صدري ولا يثلج به خاطري وسري ... » .

فالسبب إذن في عدم اقبال ابن عباد الرندي على ابن سبعمين هو أنه وجد
كتب ابن سبعمين غير مفهومة ، ووجد كلامه فيها كثيراً ما يعذب ويتمتع
يعني ، فلا يحصل منه للقارىء شيء يشفي الصدر .

ويظهرنا ابن عباد كذلك على أن ابن سبعمين تارة يغمض في أسلوبه وتارة
يبدو واضحاً ، وهو في كل هذا يلعب بألباب الناس ، ويوجب لها حصول
الاشكال والالتباس ، وحال ابن سبعمين في ذلك كحال أصحاب الكيمياء .
كما يذكر الرندي صراحة أنه بعد أن كابد ما كابد في قراءة مصنفات ابن
سبعمين خرج منها في النهاية « صفر البدين » ، « بخفي حنين » .

ولهذا كله لا ينصح ابن عباد مردييه بقراءة مصنفات ابن سبعمين قائلاً
لهم : « وهذا ما عندي في هذا الأمر ، ومنه يفهم مذهبي في الكتب التي
سميتوها لذلك الشيخ (ابن سبعمين) لو قدر أن تقع بيدي لكنت أتحلل
عن مطالعتها من غير أن أحرق مزاجي في ذلك ، ولا اتكلف استنساخها

= السكتدي، وله عدة مؤلفات من أهمها كتاب القواعد في التصوف، (انظر في ترجمته : ابن
مريم : البستان ص ٤٥ - ٥٠ ، ابن القاضي : جذوة الاقتباس ، ص ٦٤ ، احمد باب التلبيكتي :
نيل الابتهاج ص ٧١) .

ولا ابتياعها بشمن له بال وما ذلك إلا لما قلته لكم (١) .

وأما الشيخ احمد زروق ، فيتفق أيضاً مع الرندي في عدم الانكار على ابن سبعين من ناحية ، وفي التحذير من كتبه من ناحية أخرى ، وهو يقول في كتابه (قواعد التصوف) في إحدى قواعده : « التوقف في محل الاشتباه مطلوب كعدمه فيما يتبين وجهه من خير أو شر . ومبنى الطريق على ترجيح الظن الحسن عند موجبه وان ظهر معارض ، حتى قال ابن فورك رحمه الله : الغلط في ادخال ألف كافر بشبهة إسلامية ولا الغلط في اخراج مؤمن واحد بشبهة ظهرت منه ... فمن ثم اختلف في جماعة من أهل التصوف ، كأبن الفارض ، وابن أحلى ، والعميف التلمساني ، وأبي اسحق التجيبي ، والششتري ، وابن سبعين ، والحامتي وغيرهم . وقد سئل شيخنا أبو عبد الله القوري وأنا أسمع ، فقيل له : ما تقول في ابن عربي الحامتي ؟ فقال : أعرف بكل فن من أهل كل فن . قيل ما سألتك عن هذا ، قال : اختلف فيه من الكفر الى القطبانية ، قيل له : فما ترجح ؟ قال : التسليم . قلت : لأن في التكفير خطراً ، وتعظيمه ربما عاد على صاحبه بالضرر من جهة اتباع السامع لمبهمات وموهماته (٢) . »

ويقول الشيخ زروق أيضاً ما نصه : « وفي أحزاب ابن سبعين كثير من

(١) رسائل الرندي الكبرى ، طبعة فاس ١٣٢٠ هـ ، ص ١٩٧ ، وانظر النص كاملاً في ص ٩١ - ٩٢ من هذا البحث عند حديثنا عن غموض أسلوب ابن سبعين .

(٢) الشيخ احمد زروق : كتاب قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ، القاهرة (بدون تاريخ) ، قاعدة رقم ٨٥ ، ص ٤٤ - ٤٥ .

المبهات والموهبات ، فوجب التجنب جملة كمحل الخطر ، إلا لعالم يعتبر المعنى فلا يتقيد باللفظ فيه (١) .

ويتبين موقف الشيخ زروق بوضوح أكثر من ابن سبعين وغيره من متفلسفي الصوفية في التنبيه على ما يمكن أن يؤدي إليه قراءة كلامهم من الشبهات ، في قاعدة من قواعده يقول فيها : « حذر الناصحون من تليس ابن الجوزي ، وفتوحات الحاتمي ، بل كل كتبه ، أو جلها كابن سبعين ، وابن الفارض ، وابن أحلى ، وابن دوسكين ، والعفيف التلمساني ، والأبي المعجمي ، والأسود الأقطع ، وأبي اسحق التجيبي ، والشثري ، ومواضع من الاحياء للغزالي جعلها في المهلكات منه ، والنفع والتسوية له ، والمضنون به على غير أهله ، ومعراج السالكين له ، والمنقذ ، ومواضع من قوت القلوب لأبي طالب المكي ، وكتب السهروردي (لعله يقصد المقتول) ونجوم . فزوم . الحذر من شوارد الغلط ، لا تجنب الجملة ومعاداة العلم ، ولا يتم ذلك إلا بثلاث : قريحة صادقة ، وفطرة سليمة ، وأخذ ما بان وجهه ، وتسليم ما عداه ، والا هلك الناظر فيه باعتراض على أهله وأخذ الشيء على غير وجهه (٢) .

فأنت ترى مما سبق أن الشيخ زروق يرى أن التوقف في الحكم على ابن سبعين وأمثاله مطلوب ، وإذا كان في كلامه الكثير من المبهات والموهبات فيجب تجنبها ، ولا يمنع ذلك من حسن الظن به ، لأن ادخال ألف كافر في الإسلام بشبهة إسلامهم خير من اخراج مؤمن واحد بشبهة ظهرت منه ! .

والآن بعد أن عرضنا لمنزلة ابن سبعين عند كل من خصومه وأنصاره

(١) قواعد التصوف ، قاعدة رقم ١٠٨ ، ص ٥٤ .

(٢) قواعد التصوف ، قاعدة رقم ٢٠٦ ، ص ١٠٤ - ١٠٥ .

والمتوقفين في الحكم عليه ، ننتقل الى رسم صورة لابن سبعين باعتباره صاحب طريقة صوفية ، له منزلته وأثره في نفوس مريديه باعتباره شيخاً مريباً لهم ، وفيما يلي بيان ذلك .

• - الطريقة السبعينية وأثرها في تلاميذه :

كان ابن سبعين صاحب طريقة صوفية ، وكان له تلاميذ تأثروا بطريقته وأذاعوا آراءه في حياته وبعد مماته .

فقد ذكر ابن شاعر عن هذه الطريقة ما نصه : « وله (أي لابن سبعين) أتباع ومريدون يعرفون بالسبعينية »^(١) ، ويقول الغبريني : « كان له (أي لابن سبعين) أتباع كثيرة من الفقراء ومن عامة الناس »^(٢) .

وكان ابن سبعين يخدم الفقراء المنتمين الى طريقته بنفسه على نحو ما يتبين مما يقوله ابن الخطيب ، وهذا نصه : « كان (ابن سبعين) يتولى خدمة الكثير من الفقراء السفارة أولي العبادة والدفانيس »^(٣) ، ويحفون به في السكك »^(٤) .

وكان فقراء السبعينية ينشرون تعاليم شيخهم في المشرق والمغرب على نحو ما يستفاد من كلام المؤرخ ابن عبد الملك وهذا نصه : « وكثر أتباعه (أي

(١) قوات الرقيات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .

(٢) عنوان الدراية ، ص ١٤٠ .

(٣) جمع دفتيس ، والدفتيس كما في القاموس المحيط بالكر الأحمق الذي كالدفتاس ، والدفتيس البخيل والراعي الكسلان ينام ويترك ابه وحدهما ترعى (الفيروزآبادي : القاموس المحيط ، مادة « دفتيس ») .

(٤) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ .

أتباع ابن سبعين) على مذهبه الذي يدعو اليه من التصوف بنحلة ارتسموا بها من غير تحصيل ، وصنف في ذلك أوضاعاً كثيرة تلقوها منه ، وتقلدها عنه وبثوها في البلاد شرقاً وغرباً ، (١) .

ويبدو أن فقراء السبعينية كانوا يسيحون في البلاد متزيين بزى خاص من الصوف ، وقد ثار عليهم الفقهاء بسبب هذا الزي الذي كانوا يلبسونه كما أشار اليه ابن الخطيب في (الاحاطة) (٢) .

وقد أنكر الفقهاء كذلك على فقراء السبعينية معتقداتهم وآراءهم التي وصفها ابن عبد الملك بأنها « لا يخلو أحد منها بطائل ، وهي الى وساوس الخبولين وهذيان المرورين أقرب منها الى منازع أهل العلم » (٣) .

وأنكر الفقهاء على هؤلاء الفقراء أيضاً عباراتهم التي كانوا يرددونها في رياضة الذكر لأن فيها اعتقاداً بمذهب الوحيدة المطلقة التي ينتفي معها كل تعدد في الوجود ، وقد عرفنا هذا مما يرويه ابن تيمية في رسالة له قائلا : « وكذلك قال (ابن سبعين) : الله فقط ! والكثرة وم ! فإنه على قوله : لا موجود إلا الله ، ولهذا كان يقول هو وأصحابه في ذكركم : ليس إلا الله ! بدل قول المسلمين : لا إله إلا الله ، وكان يسميهم الشيخ قطب الدين القسطلاني اللبسية ، ويقول : احذروا هؤلاء اللبسية » (٤) .

(١) أورده ابن الخطيب في الاحاطة ، لوحة ٢٨١ .

(٢) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ .

(٣) الاحاطة ، لوحة ٢٨١ .

(٤) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ٧٨ .

وقد نسب الى هؤلاء الفقراء السبعينية أيضاً أنهم كانوا يستخفون بتكاليف الشرع ، فقد ذكر الذهبي في تاريخه على لسان أحد الفقراء ما نصه :
« وحدثني فقير صالح أنه صعب فقراء من السبعينية ، فكانوا يهونون له ترك الصلاة ، (١) » .

ونحن نستبعد هذا الذي ينسب الى فقراء السبعينية من استخفافهم بالشرع وتكاليفه ، لأن ابن سبعين كان حريصاً كل الحرص على توجيههم الى التمسك بالشريمة وأحكامها وآدابها ، ولا أدل على هذا من وصايا ابن سبعين الكثيرة التي كان يوجهها اليهم ، وهو يقول في احداها : « حفظكم الله حافظوا على الصلوات ، وجاهدوا النفس في اتباع الشهوات ، وكونوا أوابين توابين ، واستعينوا على الحيرات بكمارم الأخلاق ، واعملوا على نيل الدرجات السنية ، ولا تغفلوا عن الاعمال السنية ، وخلصوا مخصص الأحوال الإلهية ومهمها ، وذوقوا مفصل اللذات الروحانية ومجملها ، ولازموا المودة في الله بينكم » (٢) .

وهو يقول فيها أيضاً : « واعلموا أن القريب إليكم من لا يخالف سنة أهل السنة ، وبوافق طاعة من له العزة والمنة ، ويوقن بالحشر والنار والجنة .. وكل مخالف سخيف ، وإن كان من اخوانكم فاهجره في الله ولا تلتفتوا اليه ، ولا تسلموا له في شيء ، ولا تسلموا عليه حتى يستغفر الله العظيم بحضور الكل منكم ، ويرضى عن نفسه وحاله وعنكم ويخرج من صفاته المذمومة ويترك نظام دعوته المحرومة .. وأنا أشهد الله العظيم أنني قد خرجت عن كل مخالف

(١) تاريخ الاسلام ، ورقة ٢٧ ب - ٢٨ أ .

(٢) توجد هذه الوصية بمجموعة رسائل ابن سبعين الخطية بالخرزانة التيمورية .

ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

منخلف العقل واللسان ، ولا نسبة بيني وبينه في الدنيا والآخرة ، فمن زل
قدمه يستغفر الله .

والطريقة السبعينية التي أسسها ابن سبعين ليست كسائر الطرق الصوفية
الأخرى في ترتيب الاسناد ترتيباً زمنياً ينتهي الى الرسول ﷺ ، وإنما هي
طريقة تجعل استمداها من عديد من الصوفية والفلاسفة ، مسلمين وغير
مسلمين ، ودون مراعاة للترتيب الزمني. فقد أورد الششتري تلميذ ابن سبعين
اسناد هذه الطريقة السبعينية في أبيات من قصيدة له (١) ، ومن عجب أنه
يذكر في عداد شيوخها هرمس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والاسكندر
الأكبر ، ويذكر أيضاً الحلّاج والشبلي والنفري والحبشي وقضيب البان
والشوزي والسهورودي (المقتول) وابن الفارض وابن قسي وابن مسرة وابن
سينا والغزالي الطوسي ، وابن طفيل وابن رشد ، وأبا مدين (شعيب)
وابن عربي ، والحراي ، وعدي (لعله يقصد عدي بن مسافر) وابن سبعين
(الغافقي) .

وهذا تكون الطريقة السبعينية طريقة تلفيقية بمعنى أنها تجمع بين ألقاق
من المذاهب الاسلامية وغير الاسلامية ، وليس أسنادها الذي رأيناه إلا
صورة لما كان يفتزع اليه ابن سبعين نفسه من تلفيق بين المذاهب والآراء

(١) هذه القصيدة من بحر الطويل ومطلعها :

أرى طالباً منا الزيادة والحسن بفكر رمى سهماً فعداه عدداً

وعدد أبياتها سبعون بيتاً ، وأوردها ابن الخطيب في الاحاطة .

(. ms. Paris, 3347, p. 288 ' sqq)

والأبيات التي فيها ذكر الاسناد من ٤١ - ٦٧ ، انظر :

Massignon : Recueil de textes .. etc , p. 139 - 140 .

المتباينة في بناء مذهبه الفلنفي على نحو ما بيناه في حديثنا عن ثقافته ومكوناتها ، وعلى نحو ما سيتبين في القسم الثاني من هذا البحث عن مذهبه في مواضيع متعددة منه .

ونحن لا نعرف من مريدي ابن سبعين الذين انضموا الى طريقته تلك ، إلا عدداً قليلاً ، فمنهم الصوفي الأندلسي الزجال ابو الحسن للشثري الذي يعرفنا به الغبريني قائلاً : « الشيخ الفقيه الصوفي الصالح العابد الأديب ابو الحسن علي النميري الشثري من الطلبة المحصلين ، ومن الفقراء المنقطعين له معرفة بالحكمة ، ومعرفة بطريق الصالحين الصوفية ، وله تقدم في علم النظم والنشر على طريقة التحقيق ، وشعره في غاية الانطباع والملاحة وتواشيعه ، ومقفياته ونظمه الزجلي في غاية الحسن » (١) .

ويذكر الغبريني كذلك ان « كثيراً من الطلبة (كانوا) يرجعون على شيخه أبي محمد بن سبعين » ، وكان الشثري يقول إذا ذكر هذا : « إنما ذلك لعدم اطلاعهم على حال الشيخ وقصور طباعهم » وقد توفي الشثري في ١٧ صفر سنة ٦٦٨ هـ ، ودفن في دمياط (٢) .

وكان ابن سبعين دون تلميذه الشثري في السن ، ولكن الشثري شهر باتباع ابن سبعين ، وعول على ما لديه حتى صار يعبر عن نفسه في منظوماته « بعبد ابن سبعين » (٣) .

(١) عنوان الدراية ، ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٢) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٨٦ ، عنوان الدراية ، ص ١٤٣ ، نيل الابتهاج ، ص ٢٠٣ .

(٣) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٨٤ - ٣٨٥ .

وتحكي لنا بعض المصادر أن الششتري كان قبل سلوك طريقة ابن سبعمين وزيراً وعالماً ، وأن أباه كان أميراً ، فلما أراد الدخول في طريقة ابن سبعمين ، اشترط عليه ابن سبعمين الخروج عن الأسباب ، ومجاهدة نفسه باذلالها ، وقد عرفنا هذا من رواية يروها ابن عجيبة قائلاً : « وكذلك قصة الششتري رضي الله عنه مع شيخه ابن سبعمين : لأن الششتري كان وزيراً وعالماً وأبوه كان أميراً ، فلما أراد الدخول في طريق القوم قال له شيخه (ابن سبعمين) : لا تنال منها شيئاً حتى تبسح متاعك وتلبس قشبانية (١) وتأخذ بنديرا وتدخل السوق ففعل (الششتري) جميع ذلك ، فقال (لابن سبعمين) : ما نقول في السوق؟ فقال : بدأت بذكر الحبيب . فدخل السوق يضرب بنديره ويقول : بدأت بذكر الحبيب ، فبقي ثلاثة أيام ، وخرقت له الحجب ، فجعل يغني في الأسواق بعلوم الأدواق :

شويخ من أرض مكناس في وسط الأسواق يغني
اش علي من الناس واش على الناس مني ،

وتذكر بعض المصادر كذلك (٢) أن الششتري كان في أول أمره منتبياً الى طريقة أبي مدين الغوث التلمساني المتوفى سنة ٥٩٢ هـ ، وكان أبو مدين وتلاميذه يمثلون الاتجاه السني في التصوف في شمال افريقيا . وقد تأثر الششتري بالمدينة تأثراً كبيراً ، وحدث ذات يوم ان التقى الششتري في محاية بابن سبعمين ، ولما تحدثا معاً عرف ابن سبعمين من الششتري أنه ذاهب الى

(١) للقشبانية البردة البالية (الفيروزآبادي القاموس المحيط ، مادة « القشب ») .

(٢) ابن عجيبة الحسني : ايقاظ الهمم في شرح الحكم ، القاهرة ١٣٣١ هـ = ١٩١٣ م .

أصحاب أبي مدين فصرخ ابن سميع في الشترى قائلا له : « إن كنت تريد الجنة فسر الى أبي مدين ، وإن كنت تريد رب الجنة فاهلم إلي ، » (١) . وقد كان لهذا التوجيه الروحي - كما يقول الدكتور علي النشار - أثره البالغ على الشترى فصار طوع إشارة ابن سميع حتى أنه عبر عن هذا بأن ابن سميع قد امتلكه امتلاكاً تاماً ، وذلك في موشحة أرسلها الى ابن سميع في مكة مطلقاً :

قل للذي قد ملكني ملكه	وغبط الجسم بالسقام
لولا استوى قربي منك وبعدي	قد كان مت منك من الغرام
يا من سرى سرورا في طباعي	أنت القريب مني البعيد
ومن أعجب الاشياء وأنت معي	وعشقي فيك كل يوم يزيد
وأنا بنتهيكى وانطباعي	غرامي فيك دائم جديد

ويدعوه بكعبة الحسن وكنز حياته وشمها وبدرها وبحيي الرسم ومد الذات وذات الخير وكية السعادة وأكبر الذوات ومقناطيس النفوس وغير ذلك .

ومن تلاميذ ابن سميع أيضاً الذين عرفناهم يحيى بن احمد بن سليمان البلنسي الذي ألف رسالة في مناقب استاذه سماها « الوراثة الحمديّة والفصول

(١) الدكتور علي سامي النشار في بحثه عن أبي الحسن الشترى بجملة محمد مدريد ، العدد الأول ، سنة ١٩٥٣ ، ص ١٤١ - ١٤٢ ، ونفح الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٨٥ ، وكان ابن سميع يقول كذلك : « ابو مدين (عبد) عمل ، ولحن عبيد حضرة » ، وقد صادفنا هذه العبارة الأخيرة في الكواكب الدرية للشناوي ، ورقة ٣٣٧ أ .

الذاتية ، وقد أورد المقرئ في ترجمته لابن سبعين فقرات منها ، على نحو ما سلفت إليه الإشارة (١) .

ومن تلاميذ ابن سبعين كذلك ابن أبي واطيل ، ونحن لا نعرف عنه شيئاً أكثر من أن له شرحاً لكتاب (خلع النملين) لابن قسي ، وأنه كان يؤمن بمسألة الفاطمي ، وقد ذكر ابن خلدون عن ذلك ما نصه : « .. وأكثر من تكلم من هؤلاء المتصوفة المتأخرين في شأن الفاطمي ابن العربي الحاتمي في كتاب (عنقاء مغرب) ، وابن قسي في كتاب (خلع النملين) ، وعبد الحق ابن سبعين ، وابن أبي واطيل تلميذه ، في شرحه لكتاب (خلع النملين) ، وأكثر كلماتهم في شأنه ألقاظ وأمثال .. الخ ، (٢) .

وكان ابن أبي واطيل هذا كاستاذ ابن سبعين ذا دراية بالحروف والأسماء وكلام المنجمين في القراءات ، وله رأي في النبوة والخلافة والولاية ساقه ابن خلدون في مقدمته (٣) ، ولا يتسع المقام هنا لذكره .

ويظهر أن الششتري قد فرع عن طريقة استاذ ابن سبعين طريقة أخرى هي الشسترية وذلك إبان اقامته بمصر : وذلك لأن الششتري كان أقرب الى التصوف السني منه الى تصوف الوحدة الذي يمثله استاذ ابن سبعين ، وهو قد أخذ من قبل تلميذته علي ابن سبعين عن أصحاب السهروردي البغدادي صاحب (عوارف المعارف) كما انتمى - كما ذكرنا من قبل - الى الطريقة المدينية (٤) .

(١) نفع الطيب للمقرئ ، ج ٢ ، ص ٣٩٦ - ٣٩٩ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٢٧ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٢٧ وما بعدها .

(٤) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٣٨٤ .

ولهذا نجد في المدة التي أقامها بمصر لم يكن عليه مطعن من صوفيتها ، وكان يخرج للحج ويعود دائماً الى مصر ، كما شارك في الحروب الصليبية واتخذ له رباطاً (ورثه الشاذلية فيما بعد) (١) .

ويبدو أن الششتري كان يعرف أقطاب الشاذلية في مصر وهم ابو الحسن الشاذلي المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ، وأبو العباس المرسي المتوفى سنة ٦٨٦ هـ ، دليل ما كان يذكره في أزجاله من قوله : « شيوخى هم شاذلية .. » . ويبدو أن الشاذلية قبلوا الى حد ما أشعاره في حضراتهم واحتضنوها لبساطتها وبراهه مظهرها وقد عبر ابن عباد الرندي في رسائله الكبرى عن إعجابه بأزجال الششتري وموشحاته وهو ينصح مردييه الشاذلية بقراءتها ويقول عنها : « وكلام الششتري عندي أقرب مأخذاً من كلام ابن سبعين » ، وأما أزجاله ففيها حلاوة وعليها طلاوة ، (٢) .

وكذلك لاحظنا أن الشيخ احمد زروق من الشاذلية المتأخرين قد شرح بعض أشعار الششتري (٣) ، ووصفه بقوله : « الشيخ العارف احد الصوفية من أبناء الملوك ثم صار من سادات الصوفية » ، كان يقرأ عليه القرآن والسنة ، عارف بالحديث ، وأما علم الأسرار والأنوار والحكم والأذواق فحاز فيه قصب السبق .. الخ ، (٤) وهذا يدلنا على أن الشاذلية كانوا معجبين بالششتري وغير منكرين عليه .

(١) علي سامي النشار : ابو الحسن الششتري ، ص ١٤٦ .

(٢) الرسائل الكبرى لابن عباد الرندي ، ص ١٩٧ .

(٣) ابن مريم ، البستان ، ص ٤٦ ، ونيل الابتهاج ، ص ٨٥ .

(٤) أورده صاحب نيل الابتهاج ، ص ٢٠٢ .

ويبدو لنا أن استقلال الطريقة الشثريّة عن الطريقة السبعينيّة راجع إلى سبيين :

الأول ما تبين من اعتدال الشثري في آرائه وقربه من التصوف السني ، وهذا من شأنه أن يجعل دعوته أكثر قبولاً في بلد كصر يلفظ أهلها كل ما بناي الكتاب والسنة من آراء فلسفية كالقول بالوحدة وما يترتب عليه من نتائج^(١) .

والثاني أن الفقراء الذين كانوا يتبعون الشثري كانوا يرجعون على شيخه ابن سبعين^(٢) وذلك في حياة ابن سبعين نفسه^(٣) .

وقد ظلت الطريقة السبعينيّة موجودة في مصر إلى عصر ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ أي بعد وفاة مؤسسها في سنة ٦٦٩ هـ بضع عشرات من السنين^(٤) ، وقد عرفنا هذا من بعض النصوص : منها ما يذكره ابن كثير

(١) ابن عطاء الله السكندري وتصفوه، ص ٥٣ - ٥٤ عند كلامنا على خصائص التصوف المصري .

(٢) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٤ .

(٣) يذكر المقرئ في نفع الطيب (ج ٢ ، ص ٣٨٥) ما نصه : « ولما مات أبو محمد (ابن سبعين) انفرد الشثري بعده بالرياسة على الفقراء المتجربين ، فكان يلعبه في أسفاره ما ينيف على أربعمائة فقير .. الخ » ولما كان الشثري قد توفي في سنة ٦٦٨ هـ ، وكان ابن سبعين قد توفي في سنة ٦٦٩ هـ ، لذلك نرجح أن الشثري قد تولى ريادة الفقراء في حياة ابن سبعين نفسه لا بعد وفاته كما يذكر المقرئ .

(٤) يذكر لاتور ان الطريقة السبعينيّة عاشت إلى القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري) ولكنه لم يذكر أصلته على ذلك :

من ان ابن سبعين حينما وفد الى مصر ونزل بالاسكندرية كان بها وقتئذ كثير من أتباع السبعينية ، فيقول عن هذا ما نصه : « وجاء كتاب من أخيه (يقصد أخا ابن تيمية) يقول فيه : ان الأخ الكريم (يقصد ابن تيمية) قد نزل بالثغر المحروس على نية الرباط . . واتفق أنه وجد بالاسكندرية إبليس قد باض فيها وأفرخ وأضل فيها فرق السبعينية والعربية ^(١) ، فزق الله بقدمه عليهم شملهم وشنت جوعهم شذر مذر ، وهتك أستارهم وفضحهم واستتاب جماعة كثيرة منهم وتوب رئيساً من رؤسائهم » ^(٢) .

وقد ألف ابن تيمية رسالة في الرد على هؤلاء السبعينية سماها : « كتاب المسائل الاسكندرية في الرد على الملاحدة الاتحادية السبعينية » ^(٣) .

ويبدو لنا أن حملة ابن تيمية على فقراء الطريقة السبعينية كان لها أثر واضح في اضمحلال شأنها واختفائها بعد ذلك من مصر والعالم الاسلامي .

وطريقة كالسبعينية لا يمكن لها في الواقع البقاء كثيراً في العالم الاسلامي ، إذ كان طبيعياً أن مهاجمها ابن تيمية وغيره من الفقهاء هجوماً عنيفاً ، فهي كما تبينا طريقة فلسفية اكثر منها صوفية ، وتعنى بالمذاهب الغريبة عن الاسلام اكثر مما تعنى بتربية المريدين تربية إسلامية عملية .

لذلك لم تعيش الطريقة السبعينية كثيراً بعد وفاة صاحبها كما عاشت طرق صوفية أخرى معاصرة لها ذات اتجاه صوفي سني تروبي كالشاذلية والأحمدية

(١) يقصد أتباع محبي الدين بن عربي .

(٢) البداية والنهاية ، ج ١٤ ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(٣) فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٣٩ ، ولعلها هي الرسالة المعروفة بالسبعينية ، وقد أشرنا

اليها من قبل .

والرفاعية وغيرها . وقد نفت هذا الأمر نظر المستشرق الامريكى ماكدونالد ولكنه لم يفتن الى سببه (١) .

٦ - منزلة ابن سبئين في الغرب المسيحي :

والآن وبعد ان رسمنا صورة لمنزلة ابن سبئين في العالم الإسلامي عند خصومه وأنصاره ، وطائفة من المتوقفين في الحكم عليه ، ومريدي طريقته السبئية ، ننتقل إلى رسم صورة أخرى لمنزله في العالم الغربي المسيحي في عصره وبعد وفاته .

كانت أوروبا في القرن الثالث عشر الميلادي الذي عاش فيه ابن سبئين تتطلع إلى الفكر الإسلامي تريد أن تأخذ عنه وتفيد منه . وقوي الاتصال بشكل ملحوظ بين الفكر المسيحي والفكر الإسلامي ، وكان لما نقل من الكتب العربية واليونانية إلى اللاتينية أثر قوي في وجود نشاط فكري هائل في أوروبا وظهور الجامعات (٢) .

وكان ارتقاء المسيحيين في الفلسفة واللاهوت في القرن الثالث عشر قد أعقب غزو الفلسفات العربية واليهودية مع كتب أرسطو العلمية والميتافيزيقية والأخلاقية للغرب اللاتيني (٣) .

ولم تكن وظيفة الاساتذة المسيحيين في الجامعات في ذلك القرن تتعدى

Macdonald : Muslim Theology, p. 267. (١)

Gilson (Etienne) : La philosophie au moyen âge, paris (٢)
1952, p. 377 et suiv; p. 391 et suiv.

La philosophie au moyen âge, p. 377 (٣)

شرح أو قراءة كتب أرسطو المعروفة لهم لتلاميذهم^(١) وهكذا بدأ اهتمام المفكرين المسيحيين منذ ذلك الوقت بأرسطو وفلسفته بصفة خاصة .

وكان من الشخصيات الهامة في تاريخ أوروبا في القرن الثالث عشر شخصية الامبراطور فردريك الثاني (١١٩٤م - ١٢٥٠م) ، فقد ساهم هذا الامبراطور في تقدم النهضة العلمية في أوروبا في عصره ، بتشجيعه لترجمة الكتب الفلسفية العربية واليونانية في بلاطه الذي كان بحق مزدهراً بالعلم والفلسفة والأدب وقد راسل الامبراطور فردريك الثاني ابن سبعين ، فبعث إليه بأسئلته للفلسفة ، على نحو ما أشرنا إليه من قبل . والذي دعا الامبراطور فردريك الثاني إلى مراعاة ابن سبعين هو حبه المتأصل في نفسه للثقافة الإسلامية التي كان على صلة وثيقة بها منذ حداثة سنه :

فبعض المصادر يذكر أن الامبراطور فردريك الثاني قد تلمذ على قاضي المسلمين بجزيرة صقلية^(٢) ، وبعض الباحثين يرجح أنه درس الكتابات الفلسفية العربية منذ كان صبياً صغيراً^(٣) . وبعضهم يؤكد أنه كان يعرف اللغة العربية - التي كانت إحدى ثلاث لغات يتحدث بها سكان صقلية في عصره - معرفة تامة^(٤) ، وأنه كان يمشي في بلاطه على نمط شرقي^(٥) .

(١) La philosophie au moyen âge, p. 413

(٢) Cabanellas (Dario) : Federico II de Sicilia e Ibn Sabin de Murcia, Les « questionnes Sicilianes », Miscelanes de Estudios Arabis y Hebraicos, Granada 1955, Ano IV, N. 4, p. 34.

(٣) Kantrowicz (Ernest) : Frederic the Second, Lodon 1931 p. 339.

(٤) Cabanellas : Federico II .. : والفتان الأخريان مما اليونانية واللاتينية : etc, p. 33.

(٥) Kantrowicz : Federic the Second, p. 343-344

ويظهر أن الامبراطور فردريك الثاني كان ذا دراية بالفلسفة حتى ليرصف بأنه « فيلسوف^(١) » ، ويقول عنه برتراند رسل أيضاً أنه « كان عالماً بالفلسفة العربية كأهلها^(٢) » ، وكان رجل علم ونصيراً للبحث ، وعرف عنه أيضاً أنه كان يجيئ نفسه في صقلية بالعلماء الذين كان بعضهم من المسيحيين وغالبيتهم من المسلمين واليهود ، وأنه كثيراً ما كان يتباحث مع هؤلاء العلماء الذين ازدحم بهم بلاطه في المسائل الفلسفية^(٣) . ومن أبرز أعمال الامبراطور فردريك الثاني انشاؤه لجامعة نابولي وذلك في عام ١٢٢٤م ، وهو قد جمع في هذه الجامعة مجموعة من المخطوطات العربية وكان هو أيضاً الذي أمر بترجمة كتب أرسطو وابن رشد إلى اللاتينية ، وأرسل نسخاً منها إلى باريس وبولونيا وكان ذلك سنة ١٢٢٠م (وقيل ١٢٣٢م^(٤)) .

وكان الامبراطور فردريك الثاني على علاقات ودية للغاية بالمسلمين فكان صديقاً حميماً للملك الكامل الأيوبي ، وكان الاثنان متشابهين للغاية من حيث حبها المتأصل للعلم وانشاء مدارسه ومعاهده ، وكرامتها للحروب ، وهذا التشابه بين شخصية الامبراطور فردريك الثاني والملك الكامل جعل كانتروفترز

(١) Sarton : An Introduction to the history of Science, Bal-timore 1950, U. 2. part 2. p. 575.

(٢) Russell : History of western philosophy, London 1947, p. 465.

(٣) Anzer Amte لذلك في كتاب كانتروفترز : Frederic the Second, p. 348

(٤) Sarton : An Introduction to the history of Science, U. 2 part 2. p. 575.

يعقد بينها المقارنة قائلاً : « كان (الملك الكامل) صورة شرقية من الامبراطور (فريدريك الثاني) ان لم يكن من الأكثر صواباً أن يقال ان الامبراطور كان صورة شرقية من السلطان (١) » .

كان الامبراطور فريدريك الثاني إذن على صلة وثيقة للغاية بالمسلمين ثقافياً وسياسياً ، وعارفاً بلغتهم وراعياً في الاستزادة من علمهم ، لهذا لم يكن غريباً أن يرسل هذا الامبراطور المسيحي الذي كان يعتبر أبرز ملوك المسيحيين في عصره ، ابن سبعين الفيلسوف الأندلسي المسلم ، لأنه كان مدفوعاً في مراسلته له بحب أصيل للفلسفة العربية (٢) .

ولما كان من خصائص القرن الثالث عشر الميلادي في أوروبا عناية المسيحيين المدرسين بفلسفة أرسطو كما أشرنا إليه من قبل ، وكان ابن سبعين يعد في الواقع أعلم المسلمين في عصره بهذه الفلسفة ، كان من الطبيعي أن تكون أسئلة الامبراطور فريدريك الثاني لابن سبعين متعلقة بأراء أرسطو في قدم العالم والمقولات والعلم الإلهي والنفس الإنسانية ، وكانت هذه هي المسائل الكبرى التي شغلت مفكري أوروبا في ذلك العصر ، وكانوا يرغبون في زيادة علمهم بها عن طريق علماء المسلمين كابن سبعين .

واختيار الامبراطور فريدريك الثاني لابن سبعين لكي يجيب على أسئلته

(١) Kantrowicz : Frederic the Second, p. 185-186.

(٢) راسل الامبراطور فريدريك علماء آخرين غير ابن سبعين في الموصل سائلاً إياهم عن مسائل فلكية ورياضية أنظر في ذلك : Sarton : An Introduction to the history of Science. U. 2. part 2. p. 575; Kantrowicz : Frederic the Second, p. 350.

يدل في رأينا على مبلغ ما تهيأ لابن سبعين من منزلة وشهرة في الغرب المسيحي في عصره ، وعلى مبلغ تقدير الامبراطور له وثقته به . فقد حدث أن أرسل الامبراطور بهذه الأسئلة ذاتها إلى فريق من علماء المسلمين في بلدان إسلامية عدة ، ولكن أجوبتهم عليها لم تقنمه ، حتى إذا ما عرف بأن هناك عالماً أندلسياً عارفاً بالفلسفة ، سارع فأرسل إليه بتلك الأسئلة ، وأرسل إليه هدايا قيّمة رفضها ابن سبعين في اباه وشحم ، وأعلن للناس أنه إنما يجب عليها احتساباً لله وانتصاراً للملة الإسلامية .

ويقال ان الامبراطور لما وصلته أجوبة ابن سبعين على أسئلته رضي عنها كل الرضا ، وعرف منزلة ابن سبعين ، فعاود ارسال الهدايا إليه مرة أخرى ، وهي هدايا لها قيمة ، ولكن ابن سبعين لم يقبل هدايا الامبراطور في المرة الثانية كما لم يقبلها في المرة الأولى ، وفي هذا من غير شك دلالة واضحة على علو نفس ابن سبعين وزهده ، ورغبته الأكيدة في اعلاء شأن الإسلام .

ويذكر كانتروفetz أن الامبراطور فردريك الثاني قد استفاد من أجوبة ابن سبعين على أسئلته علماً بمذاهب فلسفية لم يكن يعرف عنها شيئاً ، فمن ذلك علمه بمذاهب براهمة الهنود في النفس الانسانية والتناسخ^(١) ويذكر كانتروفetz الى جانب هذا أنه لا بدّ أن كثيراً من معلومات فردريك الثاني عن الهند قد وصلته عن طريق مثل هذه الأجوبة^(٢) .

والمصادر المعروفة لنا لا تمدنا بأي معلومات عن مصير أجوبة ابن سبعين

(١) انظر الكلام على المسائل الصغلية ، ص ٦٩ حيث يذكر ابن سبعين هذه المسائل .

(٢) Frederic the Second, p. 349.

بمما وردت الى الامبراطور فردريك الثاني ، هل ترجمت الى اللاتينية او لم تترجم ، وما الدور الذي لعبته عند مفكري أوروبا في العصر الوسيط .

ونحن على أساس من الظن فقط ، لا نستبعد أن تكون تلك الأجوبة قد ترجمت فيما ترجم من كتب فلسفية عربية الى اللغة اللاتينية في بلاط فردريك الثاني ، وعرف المفكرون الغربيون من خلالها آراء أرسطو وشراح فلسفته كما عرضها ابن سبئين فيها ، ويكون شأنها في ذلك شأن شروح ابن رشد التي نقلت الى اللاتينية في بلاط فردريك الثاني بواسطة ميشيل سكوت أثناء إقامته في باليرمو (١٢٢٨ م - ١٢٣٥ م) (١) .

وسواء ترجمت أجوبة ابن سبئين على أسئلة فردريك الثاني او لم تترجم ، فهي قد عرفت في أوروبا ، وقال بها ابن سبئين شهرة لدى فردريك الثاني ، وبلاطه الذي كان يعد بحق خير ملتمى للثقافتين الاسلامية والمسيحية في القرن الثالث عشر الميلادي في أوروبا .

ولم يعرف ابن سبئين فقط لدى الامبراطور فردريك الثاني ، وإنما عرف أيضاً لدى البابا في روما في ذلك العصر .

وقد عرفنا ذلك من رواية رواها ابن الحاج البليقي وأوردها المقرئ في (نفع الطبيب) ، هذا نصها : « قال الشيخ ابو البركات بن الحاج البليقي (٢) »

(١) Gilson : La philosophie au moyen âge, p. 537.

(٢) هو محمد بن محمد بن ابراهيم بن محمد بن ابراهيم البليقي السلمي ابو البركات ، شهر بابن الحاج الري من ذرية العباس بن مرداس الصحابي ، وصفه ابن خلدون بأنه كان شيخ الهدثين والفقهاء والصوفية والمحطباء بالأندلس ، توفي سنة ٧٧١ هـ عن نحو تسعين سنة « فيل الابتهاج » بها من الديباج لابن فرخون ، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

رحمہ اللہ تعالیٰ : حدثني بعض أسياننا من أهل المشرق أن الأمير عبد الله بن هود سالم طاغية النصارى فنكتت به ، ولم يف بشرطه ، فاضطره ذلك الى مخاطبة القس الأعظم برومية (يقصد البابا في روما) ، فوكل أبا طالب بن سبعين أخا أبي عمدة عبد الحق بن سبعين في التكلم عنه والاستظهار بين يديه : فلما بلغ ذلك الشخص رومية (يقصد أخا ابن سبعين) ، وهي بلد لا يصل اليه المسلمون ، ونظر الى ما بيده ، وسئل عن نفسه فأخبر بما ينبغي ، كلم ذلك القس من دنا منه بكلام ممعج ترجم لأبي طالب بما معناه : اعلوا أن أخا هذا ليس للمسلمين اليوم أعلم بالله منه ، (١) .

ومن هذه الرواية يقين أن البابا كان قد عرف ابن سبعين على اعتبار أنه أعلم المسلمين في ذلك العصر . ونحن لا نستبعد صحة ما جاء في هذه الرواية ، فنحن نعلم من الناحية التاريخية ان الفونسو الثالث القديس كان قد احتل مرسية سنة ١٢٤٣ م (٦٤٠ هـ - ٦٤١ هـ) ، وقبل ذلك بقليل كانت لأبي عبدالله محمد بن هود ، ولكن المسيحيين لم يراعوا عهدهم معه (في أن يحكم المدينة باسمهم) فطردوه من المدينة ، فليس من المستبعد أن يكون ابن هود او احد أبنائه قد كلف أخا ابن سبعين بالسفارة الى روما لمقابلة البابا في هذا الشأن (٢) ، وكان البابا المشار اليه في هذه الرواية هو أنوسنت الرابع الذي ولي البابوية عام ١٢٤٣ م ، كما رجعه المستشرق أمري (٣) .

ونحن نعلم أيضاً أن ابن سبعين كان قبل عام ١٢٤٣ م ، قد عرف في

(١) نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٤٠٠ .

(٢) Cabanellas : Federico II de Sicilia.. etc, p. 48. (٢)

Amari : Storia dei musulmani di Sicilia, U. 3, part 3, p. 725. (٣)

اوروبا في بلاط الامبراطور فردريك الثاني بأجوبته على أسئلة الامبراطور^(١)، ولما كان البابا أنوسنت الرابع أعنف خصوم فردريك الثاني ، الى حد أنه أعلن اسقاطه وشن عليه حرباً مقدسة ، كما حرم مؤيديه^(٢) ، واستند في قرار اسقاطه لفردريك الثاني - فيما استند اليه من أسباب - الى أن فردريك الثاني كان صديقاً لحكام المسلمين أعداء المسيحية^(٣) ، فإنه يكون من الطبيعي جداً أن يقتنع البابا أنوسنت الرابع كل ما يمكن أن يكون بين الامبراطور فردريك الثاني وحكام المسلمين او علمائهم من صلات ، ومن ذلك صلته بابن سبعين العالم المسلم . وبذلك يكون البابا قد عرف ابن سبعين ، وعرف منزلته عند فردريك الثاني ، وفي العالم الاسلامي ، فلما وجدت المناسبة لذكر ابن سبعين وهي وجود أخيه في بلاطه ، أشار الى ابن سبعين ومكانته عند المسلمين في عصره ، وذلك لمن أحاط به من القساوسة ، ولا يتضمن ذلك إكبار البابا او احترامه لابن سبعين المسلم ، لأننا نستبعد ذلك بحكم ما كان سائداً في ذلك العصر من روح الحروب الصليبية .

وقد تشكك المستشرق الاسباني لاتور في صحة ما تضمنته تلك الرواية التي رواها ابن الحاج البليقي عن سفارة أخي ابن سبعين الى روما ، على اعتبار أنه ليس مما يطمأن الى صحته أن يكون ثمة اتصال (ثقافي) بين مقر البابوية وبين الحضارة الاسلامية مماثل لذلك الذي كان يسيطر على بلاط

(١) أجاب ابن سبعين على أسئلة الامبراطور فردريك الثاني فيما بين سنتي ١١٦٣٠ - ١١٤٠ .
 = ١٢٣٢ م - ١٢٤٢ م ، وذلك في عصر الخليفة الرشيد من أولاد عبد المؤمن كما أشرفا اليه من قبل (انظر ص ٤٢ هامش ٢ من هذا البحث) .

(٢) Russell : History of western philosophy, p. 467.

(٣) Kantrowicz : Frederic the Second, p. 592.

الامبراطور فردريك الثاني ، وحق لو أمكن إثبات أن التبادل الثقافي كان موجوداً بين مقر البابوية والحضارة الإسلامية - كما يقول لاتور - فإنه لا يعتقد أن يظهر البابا - في عصر تسود فيه روح الحروب الصليبية - مثل هذا التسامح (تجاه ابن سبمين) - فضلاً عن أن نطق البابا بلفظ الله (في قوله عن ابن سبمين : « ليس للمسلمين اليوم أعلم بالله منه ») - وهو لفظ يعبر عن عقيدة إسلامية في الألوهية - لم يكن أمراً عادياً في مثل تلك الدوائر (١) .

والواقع ان ما ارتآه لاتور من استبعاد وجود اتصال ثقافي مباشر بين مقر البابوية والحضارة الإسلامية مماثل لذلك الذي كان موجوداً في بلاط فردريك الثاني صحيح . ولكنه كما لا شك فيه أن البابوات في ذلك العصر كانوا مهتمين للغاية بمعرفة ما يدور من اتصالات بين المسيحيين والمسلمين الإسلامي ، سواء أكانت هذه الاتصالات سياسية أو ثقافية ، فنحن نعلم ان البابا أنوسنت الرابع ، وسلفه جريجوري التاسع كانا على معرفة تامة بما كان يدور في بلاط الامبراطور فردريك الثاني من اتصالات بالعالم الإسلامي ، وقد حكم أنوسنت الرابع بحرمان فردريك الثاني وأسقطه لأسباب منها صداقته لحكام المسلمين ، وكذلك حرم البابا جريجوري التاسع فردريك الثاني لأنه لم يخرج إلى الحروب الصليبية ، ثم لما خرج بعد ذلك إلى فلسطين أنشأ علاقات ودية مع المسلمين ، وكان البابا جريجوري التاسع يرى أن المسيحي يجب أن يحارب المسلمين لا أن يتفاهم معهم (٢) .

Lator : Ibn Sabin y su Budd Al' Arif, p. 382. (١)

Russell : History of western philosophy, p. 466 (٢)

ومن هذا يتبين لنا أن البابوات في ذلك العصر ، عصر الحروب الصليبية ، كان يعينهم أن يعرفوا كل شيء عن خصومهم المسلمين و عما يمكن أن يكون بينهم وبين فردريك الثاني بالذات من صلات أبا كان نوعها .

أما ما يذكره لاتور من أن البابا قد أظهر تسامحا في كلامه عن ابن سبعين ، فيرد عليه بأن قول البابا: ان ابن سبعين أعلم المسلمين ، لا يعني احترام البابا نفسه لعالم يدين بالإسلام ، وإنما يعني أن ابن سبعين يمد - عند المسلمين - أعلمهم - وهذا يساوي تماما قول البابا لو قال: ليس لخصومنا اليوم أعلم من ابن سبعين.

أما ما يذكره لاتور من أن نطق البابا بلفظ « الله » الذي يعبر عن عقيدة إسلامية في الألوهية أمر غير طبيعي ويستبعد صدوره عن البابا لذلك ، فيرد عليه بأن الراوي قد ذكر في روايته تلك أن كلام البابا لمن دنا منه من القساوسة قد ترجم لأخي ابن سبعين بمعناه لا بلفظه ، فيقول الراوي : « ... كلم ذلك القس (البابا) من دنا منه بكلام معجم ترجم لأبي طالب بما معناه : اعلما أن أخوا هذا ليس للمسلمين اليوم أعلم بالله منه ، فيصح أن يكون البابا قد استخدم ألفاظا أخرى في لفته غير هذه لا غبار عليها بالنسبة له ، وتؤدي في نفس الوقت المعنى الذي قصده ، وهو ابن سبعين كان أعلم المسلمين في عصره .

على أن ابن سبعين لم يعرف في أوروبا عند الامبراطور فردريك الثاني والبابا أنوسنت الرابع فحسب ، وإنما هو قد عرف أيضاً عن صوفي اسباني مسيحي معاصر له ذي أهمية في الفكر المسيحي في القرنين الثالث عشر وأوائل الرابع عشر الميلاديين ، وأعني به ريموندر لوليو (Raymundo Lolio) (١٢٣٥م - ١٣١٥م = ٥٦٣٢ - ٥٧١٤) وقد كان لوليو كما يظهرنا على ذلك

آسين بلاسيوس - على علم باللغة العربية ، بل انه صنف بها عدة مصنفات^(١) ، وقد بين المستشرق الاسباني ريبيرا ، وبلاسيوس من بعده ، اعتماد ريموندو لوليو على كتاب المسلمين وخاصة محيي الدين بن عربي على وجه لم يعد أحد يستطيع بعده أن يؤيد ما كان الناس ينسبونه إلى هذا الصوفي المسيحي الميورقي من ابتكار مذهب الاشراق^(٢) .

وقد ذكر بالنشيا في كتابه « تاريخ الأدب العربي الاسباني » عن معرفة ريموندو لوليو بابن سبئين وغيره من الصوفية ما نصه : « وقد استطاع لوليو أن يعرف كثيراً من صوفية المسلمين كابن سبئين والزاهد التائب ابن هود والششتري (أبي الحسن) الوادي آشى المقدم في فن الأزجال والموشحات والذي يتغنى الصوفية بأشعاره في الحب ، وأبي مدين ، والعميق التلمساني وكثير غيرهم . اما الصوفي الذي ارتبط به ارتباطاً قوياً فهو محيي الدين ابن عربي^(٣) » .

Palacios (Asin) : Ibn Masarra y su escuela, citado segun (١)
« Obras Escogidas », t. I, p. 165.

Palencia (Angel Gonzalez) : Historis de les Literatura (٢)
Arabigo - Espanola, Barcelona 1928, p. 294.

Historis de la Literatura Arabigo - Espanols, p. 294. (٣)

القِسْمُ الثَّانِي

فلسفة ابن سبغين

تمهيد للقسم الثاني

- الفصل الاول : الوحدة المطلقة
- الفصل الثاني : التحقيق والمحقق
- الفصل الثالث : منطق المحقق
- الفصل الرابع : النفس والعقل
- الفصل الخامس : الاخلاق النظرية
- الفصل السادس : الاخلاق العملية

تمهيدٌ للقسم الثاني

الفكرة الأساسية في مذهب ابن سبّين فكرة غاية في البساطة ، وهي أن الوجود واحد ، وهو وجود الله فقط ، أما سائر الموجودات الأخرى ، فوجودها عين وجود الواحد ، فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه ، والوجود بذلك - في حقيقته - قضية واحدة ثابتة .

ويسمي ابن سبّين هذا المذهب في تفسير الوجود بالوحدة المطلقة ، تمييزاً له عن المذاهب الأخرى في الوحدة التي تفسح مجالاً للقول بالممكنات بوجه ما ، وهذه الوحدة المطلقة ، او الوحدة النقية الخالصة ، او الاحاطة ، تكاد أن تعرى عن الوحدة لافراط أفرادها ، ولكونها أنكرت كل النسب والإضافات والأسماء ، على حد تعبير ابن سبّين نفسه ، فهي بذلك وحدة منزهة عن كل المفهومات الانسانية التي يمكن أن تحمل عليها .

ويبني ابن سبّين على هذه الوحدة المطلقة مذهبه في المحقق او المقرب ، فالمحقق عنده - وهو أكل أفراد الانسان - هو المتحقق بالوحدة المطلقة ، وهو متميز عن كل من سبّقه ، ويحمل ابن سبّين له رتبة متميزة على رتب

الفتية والاشعري والفيلسوف والصوفي ، والمقرب او المحقق ليس شخصاً آخر غير ابن سبعمين ، وهو مدير المالم من حيث حقيقة الروحانية .

واصلة ابن سبعمين الفلسفية هي في المقارنة بين مذهب المحقق ومذاهب غيره من الفقهاء والاشعرية والفلاسفة والصوفية ، ليثبت بطلان هذه المذاهب بالقياس الى مذهب المحقق ، وهذا ما يعنيه ابن سبعمين بكلامه عن المراتب الخمس او الرجال الخمسة .

واصلة ابن سبعمين أيضاً هي في النتائج التي يبنيها على أساس فكرة المحقق في المجالات المختلفة التي يعرض لها بالبحث ، حتى ليتمكننا القول بأن لابن سبعمين مذهباً يتألف من مجموعة أجزاء بينها اتساق تام وتساند متبادل ، بحيث لا يفهم أحد هذه الأجزاء منفصلاً عن الآخر ، ويمكننا القول كذلك بأن فلسفته - كما سيتبين من فصول البحث التالية - تقوم بأسرها على أصل واحد ، وتسير في معالجة المسائل ، نظرية كانت او عملية ، على نهج معين يلتزمه صاحبه من البداية الى النهاية :

ففي الفصل الأول من هذا البحث عاجلنا الوحدة المطلقة عند ابن سبعمين ، لأنه لا يمكن فهم آراء ابن سبعمين في المسائل الأخرى إلا بعد فهم هذه الوحدة والاصطلاحات التي يعبر بها عنها ، وعاجلنا في الفصل الثاني مذهب ابن سبعمين في التحقيق ، والمحقق في ذاته من هو ، وما منزلته من الرتب الأربعة الأخرى ، فإذا ما انتهينا من تقرير مذهب ابن سبعمين في الوجود والمعرفة ، بسطنا بعد ذلك في الفصول التالية ، مذهبه في المجالات الفلسفية الأخرى كالمنطق والنفس والأخلاق .

ففي الفصل الثالث بينا كيف يطبق ابن سبعمين مذهب المحقق في مجال

المنطق ليهدم بذلك المنطق الارسطي من أساسه ، ويرسي على أنقاضه منطقاً جديداً هو ما يمكن أن نسميه بمنطق المحقق ، وهو منطق ليس من جنس ما يكتب بالنظر العقلي ، وإنما هو من قبيل النفعات الإلهية التي يبصر بها الانسان ما لم يبصر ، ويعلم ما لم يعلم على حد تعبير ابن سبئين .

وفي الفصل الرابع بيان لتطبيق مذهب المحقق في مجال النفس والعقل ، فيهدم ابن سبئين آراء الرجال الأربعة في النفس والعقل ، ليبني على أنقاضها مذهب المحقق فيها ، ومذهبه لا يخرج عن أن النفس والعقل لا وجود لهما بذاتيهما ، وإنما وجودهما من الواحد ، ومحال أن يتعدد الواحد ، فيترتب على ذلك أن النفس والعقل لا يخرجان عن قضية الوجود الواحد، بوجه من الوجوه .

وفي الفصل الخامس يتبين مذهب المحقق في مجال الأخلاق ، وهناك يظهر ان ابن سبئين يؤمن بأن الخير واللذة والسعادة الحقيقية في التحقق بالوحدة المطلقة ، ثم هو يذهب الى ما هو أبعد من هذا ، فيقول ان الخير والشر لا فرق بينهما عند المحقق من حيث الحقيقة الوجودية، لأن الوجود قضية واحدة، وهو الخير المطلق ، فمن أين يتأتى الشر في الوجود ؟ أضف الى ذلك ان ابن سبئين يرى ان المحقق لا يطلق عليه « سعيد » لأنه عين السعادة ، وعين الخير ، وعين الوجود .

وفي الفصل السادس تحدثنا عن الرياضات العملية التي يصطنعها السالك في سلوكه ، او المسافر في سفره بتعبير ابن سبئين - والسفر عند ابن سبئين لا يكون إلا على يد شيخ مرشد ، ولا مرشد على الحقيقة إلا المحقق ، وهو ابن سبئين ، وهو الجامع لكل الكالات الانسانية ، وهو الذي لا يفارق أصحابه

ومريديه قط ، بل يحري منهم مجرى الدم ! وأرواحهم منوطة به ، إذ له الاحاطة الوجودية ، والعالم كله مضطر اليه ! وينتهي السفر بالمسافر الى التحقيق بالوحدة المطلقة .

وكل الرياضات العملية قائمة على أساس الايمان بالوحدة المطلقة ابتداء ، وكأنها قضية أولى لازمة ، او معرفة فطرية قائمة بالنفس : فذكر المحقق يكون بصيغة « لا موجود إلا الله » ، وهي عند ابن سبئين مدلول « لا إله إلا الله » ، والذاكر في هذا الذكر هو المذكور حقيقة ، والمقامات والأحوال التي هي ثمرة الذكر لا تخرج عن نطاق هذه الوحدة ، وكذلك الخلوة والعزلة والصوم والدعاء ، بل والسماح أيضاً ، فجميع ذلك عند ابن سبئين ينتهي بالسالك الى زوال الإضافة والتحقق بالوحدة المطلقة !

ومن ذلك يتبين في وضوح أنه مهما اختلفت المجالات التي يعرض لها ابن سبئين بالبحث ، ومهما اختلفت صور التعبير عن آرائه فيها ، فإنها مردودة جميعاً الى أصل واحد ، وملونة جميعاً بلون واحد ، هو لون الوحدة المطلقة او علم التحقيق الذي يدين به المقرب ولا يدين به غيره .

لذلك فإن جميع الفصول التالية من هذا البحث هي في الحقيقة تفريعات لمذهب المحقق في الوحدة بحسب المجالات المختلفة التي يبحث فيها .

وجدير بالذكر هنا ان ابن سبئين على بساطة الأساس الذي يقوم عليه مذهبه في تفسير الوجود ، يعتبر غاية في التعميد والألفاظ في التعبير عن هذا المذهب ^(١) ، ويصعب جداً تبين مرامي كلامه فيه ، فنحن إذا أخذنا كل

(١) قارن ما سبق ان ذكرناه عن غرض أسلوب ابن سبئين في ص ٩٠ - ٩٧ .

لفظة من ألفاظ عبارة لابن سبعين على حدة ، ألقيناها مفهومة ، فإذا ما حاولنا فهم العبارة كلها كان ذلك من أصعب الصعوبات .

فإذا أضفنا الى ذلك أنه لا توجد شروح قديمة او حديثة على مصنفات ابن سبعين الرئيسية كما هو الشأن في مصنفات ابن عربي مثلاً ، تبين لنا الى أي حد يمكن أن يستعصي فهم مذهب ابن سبعين في جملته وتفاصيله بالقياس الى مذاهب غيره من الصوفية .

ونحن لا نكاد نظفر بالفكرة الفلسفية في بعض عبارات ابن سبعين حتى نجدها وقد غابت عن فهمنا بالتدرج ، وانقطعت صلتها بما يليها من العبارات (إذ ابن سبعين كثير الاستطراد في مصنفاته) ، ويستغلق معناها حيناً بسبب هذا التعقيد الذي يلجأ اليه ابن سبعين في التعبير عن أفكاره ، وهو تعقيد متعمد كما يعترف ابن سبعين نفسه بذلك .

ولهذا كله وجدنا صعوبة بالغة في فهم مذهب ابن سبعين ، وفي استخلاص هذا المذهب من تلك الأشتات التي لا يبدو بينها ترابط في مصنفاته ، وفي الكشف عن النتائج المترتبة على هذا المذهب في المجالات الفلسفية الأخرى التي يعرض لها .

وقد حاولنا في دراستنا لمذهب ابن سبعين أن نجلي مصادره المختلفة ، وأن نقارن بينه وبين مذاهب من سبقه من مفكري الاسلام ، ولم نكن نعتد في ذلك على التخمين او الافتراض ، بل كان رائداً أولاً وقبل كل شيء أن نعتد على الوقائع الثابتة ، والنصوص الصحيحة ، والشواهد الجديرة بالثقة ،

وتركنا ابن سبعمين يتحدث عن نفسه بأسلوبه ، مبيناً موقفه هو من هذه المذاهب او تلك ، ومدى موافقته او مخالفتها .

ورأينا من واجبنا في دراسة مذهب ابن سبعمين أن نوازن - كلما دعت الضرورة - بينه وبين عقائد الاسلام ، لنظهر التباعد او التقارب بينهما . ولا شك في ان ابن سبعمين قد استحدث آراء ونظريات تختلف عما هي عليه صورها الأصلية عند المسلمين ، وهو - كسائر متفلسفي الصوفية - يستخدم ألفاظاً لها أصل من الكتاب والسنة ، ولكنه حين يستخدمها يخرجها عن معانيها الأصلية الى معان أخرى مسؤولة يستدل بها على مذهبه ، وهو أيضاً يستخدم آيات او أحاديث بمعان مؤولة ليظهر ان ما يدعو اليه من علم التحقيق ليس خارجاً عن الكتاب والسنة ، وبذلك يقضي على التعارض بين العقيدة الاسلامية في التوحيد ، وعقيدته في الوحدة المطلقة التي تقرر أن لا موجود إلا الله وان الكثرة وهم .

ومها ابتمد ابن سبعمين عن العقيدة الاسلامية ، ومها كانت آراؤه التي ذهب اليها ، فإنه مع ذلك فيلسوف مسلم ، يؤمن بالإسلام ، ورائده - كما يقول هو نفسه - أن يؤيد الشريعة (١) ، وأن يدافع عن السنة ، وأن يكشف للناس أسرارها . فكان الاسلام بذلك هو الباعث الحقيقي له على التفلسف ،

(١) مثال ذلك ان ابن سبعمين حينما أجاب على أسئلة الامبراطور فردريك الثاني ورفض ان يتقبل من الامبراطور مالا ، وقال انه إنما أجاب عنها احتساباً لله وانتصاراً لله الاسلامية (الكلام على المسائل الصغلية ، ص ٥) ، ويقول ابن سبعمين أيضاً للامبراطور : « وكلامي معك (يعني في أجوبته) هو من باب الاحتياط على شريمتنا العظيمة » (نفس المرجع ، ص ٤٩) .

ويكون ما توصل اليه من آراء هو من قبيل اجتهاد المسلم في فهم أمور دينه ،
فيخطئ أحياناً ويصيب أحياناً أخرى .

ونحن بهذا لا نتعامل عليه كما فعل خصومه فنكفروه ، ولا نبالغ في
مدحه كما فعل أنصاره فنجعله قطب الأقطاب العارفين ، ولا نتردد في الحكم
عليه كما فعل بعض الصوفية كالشاذلية ، وإنما نحن نصور ابن سبعين كما هو
في الواقع ، فننبه على مواضع إصابته او خطئه ، ثم نترك بعد ذلك لكل
واحد الحرية فيما يحكم به على ابن سبعين ومذهبه ، بحسب فهمه .

الفصل الأول

الوَحْدَةُ الْمُطْلَقَةُ

الله فقط - فيض الموجودات عن الله -
مراتب الموجودات - تقسيم الوجود الى مطلق
ومتقيد ومقدر - دائرة الوجود ، اعمان ابن
سبعين في اطلاق الوحدة - هل تستند الوحدة
المطلقة الى الكتاب والسنة ؟ موقف ابن تيمية
من مذهب ابن سبعين: الطمن في حديث العقل
وتأويل ابن سبعين له - ابطال الوحدة
المطلقة - مقارنة بين مذهب ابن سبعين وبعض
مذاهب متفلسفي الصوفية في الوحدة .

١ - الله فقط :

« الله فقط » ! هذه هي العبارة التي يصدر بها ابن سبعين كل لوح من
كتابه « الألواح » ، وهي القضية الكبرى في مذهب في الوحدة المطلقة .

ذلك أن الوجود عند ابن سبعين واحد ، وأنه « قضية فيها كل شيء

حاضر ، والحق مع كل شيء ، وفي علمه كل شيء في الأزل والأبد ، وعلمه عينه .. والكل حاضر في القضية (يعني قضية الوجود) ، (١) .

أما كل ما عقل او احس ، فهو وجود ومرتبة ، فالعقل مرتبة ، والحس مرتبة ، والمراتب زائلة ، والوجود ثابت ، والثابت حق ، والزائل وهم وباطل (٢) .

والمراتب الوجودية المختلفة عند ابن سبعين عوارض للوجود ، والمرض لا يبقى زمانين في التحقيق ، فهو باطل أبداً ، « فثبت أن الحق (الله) هو الوجود ، والوهم هو المراتب الزائلة والباطنة ، و « كل شيء هالك » هي المراتب الوهمية ، « إلا وجهه » وهو الحمد والوجود ، وهو الأمر الذي لا تخرج عنه حقيقة من الحقائق الموصوفة بالوجود ، ولا وصف له ولا نعت ، ولا حد ولا وسم بالنظر الى ذاته سوى أنه وجود ، (٣) .

ويفرق ابن سبعين في الوجود تفرقة اعتبارية بين الهوية والماهية ، فالهوية هي الكل ، والماهية هي الجزء ، وإن شئت قلت الهوية هي الواجب الوجود ، والماهية هي ممكن الوجود ، والهوية عنده هي الربوبية ، والماهية هي العبودية ، وفي الحق لا هوية بدون ماهية ، كما أنه لا ماهية بدون هوية ، فهذا يتحدان اتحاد الكل بالجزء ، والفرع بالأصل ، ولا تفرقة بينها على التحقيق ، بل هناك وحدة مطلقة ، والكثرة من وهم الجهال والعوام ، وإلى ذلك يشير ابن سبعين بقوله : « والوجود اما واجب الوجود ، وهو الكل والهوية ، واما ممكن

(١) الألواح نسخة خطية بمجموعة الخزائن التيمورية ، ١٤٩ تصوف ، ص ١٣٢ .

(٢) الألواح نسخة خطية بمجموعة الخزائن التيمورية ، ص ١٣٢ .

(٣) الألواح ، ص ١٣٢ .

الوجود ، وهو الجزء والماهية ، فالربوبية هي الهوية التي هي الكل ، والعبودية هي الماهية التي هي الجزء .

« فما من حقيقة منسوبة الى الهوية بالاصالة إلا واسمها كل ، وما من حقيقة منسوبة الى الماهية بالاصالة إلا واسمها جزء . »

« ولا وجود لكل إلا في جزء ، ولا لجزء إلا في كل ، فاتحد الكل بالجزء ، فارتبطا بالاصل وهو الوجود ، وافترقا وانفصلا بالفرع ، فالعامية والجهال غلب عليهم العارض ، وهو الكثرة والتعدد ، والخاصة العلماء غلب عليهم الاصل وهو وحدة الوجود ، (١) . »

والله كما يذهب ابن سبئين هو (٢) : « عين كل ظاهر ، فحق له أن يتسمى بالظاهر ، وهو « معنى كل معنى » فحق له أن يتسمى بالباطن ، وله القبلية الوجودية بالفعل فحق له أن يتسمى بالأول « واليه يرجع الأمر كله » (٣) بحقيقة الابدان ، وبحكم ان عدم النهاية هو له حقيقة ، حقه أن يتسمى بالآخر .

والله تعالى له الاحاطة ، وبمعنى ما هو به محيط هو به عالم « وهو بكل شيء علم ، (٤) . »

والأبد قضايا ، والقضايا أزل ، والأزل على مشار ، والمشار على ذات ، والذات واحدة . الله فقط ! لا شك في ذلك .

(١) الأرواح ، ص ١٣٢ .

(٢) الأرواح ، ص ١٢٩ .

(٣) سورة هود ، آية ١٢٣ .

(٤) سورة الأنعام ، آية ١٠١ .

وعلى ذلك فالأول والآخر ، والظاهر والباطن ، والأزل والأبد ، وما الى ذلك ، لا فرق بينها ، في رأي ابن سبعمين ، من حيث الحقيقة الوجودية ، فانه هو الجامع لكل شيء في نفسه ، والحاوي لكل وجود ظاهر وباطن ، « ومنظر الضد لضده فيه بعين الملامة والتوحد » (١) على حد تعبير ابن سبعمين نفسه .

٢ - فيض الموجودات عن الله :

ويصطنع ابن سبعمين في تفسيره لـ«وجود نظرية في الفيض تشبه نظرية افلوطين السكندري في فيض الموجودات عن الواحد ، والتي يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المملول بعلته .

فيذهب ابن سبعمين الى أن الله مبدع الاشياء ومفيض الخيرات علينا فيضاً تاماً ، وكل عالم إنما يقبل من ذلك الخير على نحو قوته ، والله يفيض ولا يفاض عليه ، وسائر الاشياء عقلية كانت او جرمية غير مستغنية بأنفسها بل تحتاج الى الواحد الحق المفيض عليها جميع الخيرات (٢) .

والله عند ابن سبعمين هو العلة الاولى التي تتقدم جميع العلل ، وبالقصد الأول فاضت عنه كل الاشياء ، وهذه العلية التي يكون فيها الخالق والمخلوق او العلة والمملول شيئاً واحداً هي وحدها العلية الحقيقية ، ولذلك يسميها ابن سبعمين بالقصد الأول ، في مقابل العلية التي توجد بين ذوات الممكنات ويسميها ابن سبعمين بالقصد الثاني .

(١) الألواح ، ص ١٢٩ .

(٢) بد المعارف ، لوحة ٤٠ .

ويترتب على ذلك ان ما يصدر عن الله بالقصد الاول ضروري ، ومن ذاته ، على حين ان ما يصدر عن المخلوقات بالقصد الثاني ممكن وبالعرض . فانه هو الموجود الاول والعلّة الأولى منذ الازل ، وهو فوق كل شيء ، وهو « النور المطلق » (١) و « الخير المحض » .

ويسمى ابن سبعين الذات الازلية او الموجود الاول (قبل الفيض) بالقصد القديم والذي وجد منذ الازل بمقتضى قانون أزلي يسميه ابن سبعين بالنظام القديم .

وقد فاض عن الله بالقصد الاول ما يعرف عند ابن سبعين بالمبدع الاول ، وكان الحق - كما يقول ابن سبعين في أزله كنزاً لم يعرف ، فخلق الذوات الروحانية فعرفته ، وكان المبدع الاول هو أول ما خلق (٢) . ولهذا المبدع الاول وجهان : وجه من الله الواجب الوجود ، ووجه من الممكنات ، وهذا الوجه الأخير يسميه ابن سبعين الوجود الكاذب . والمبدع الاول بالوجه الاول يعتبر هوية خاصة ، وبالوجه الثاني يعتبر هوية عامة ، وبما يفاض عليه من الله هو مبدع بالقصد الاول ، وبالذي يفيض مبدع بالقصد الثاني ، وفي هذا يقول ابن سبعين في (بد العارف) : « والله هو مبدع الكلبيات بأمره وكلمته وقدرته ، ومدبر الجزئيات بحوله وقوته وحكته ، وهو الذي استجاب له المبدع الاول ، وأقبل لذاته بحقيقته وماهيته ، وأمره بالرجوع فعاد للواحقه مجازة وآنيته ، فكان من اقباله وجوده الواجب ، ومن قهرته وجوده الكاذب .. وهو في حقيقته مع الحق والقدم ، وفي مجازة مع الممكن والمدم .

(١) بد العارف ، لوحة ٢ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٥٦ .

وهو بالحق هوية خاصة وبالممكن هو عامة، وهو بالهوية الخاصة يفيض ويفاض عليه ، وبالهوية العامة يضطر (يقصد الى الله) ويضطر اليه ، وهو بالذي يفاض عليه مبدع بالقصد الاول ، وبالذي يفيض مبدع بالقصد الثاني ، (١) .

ويذهب ابن سبعين بعد هذا الى القول بأنه « في الحقيقة لا ابداع ولا فيض ولا هوية ولا حقيقة ولا ذات فعالة ولا قوة علامة للمبدعات إلا بالقصد الاول المعقول في النظام المحمول على الذات الازلية التي لا أول لوجودها (يعني هنا النظام القديم) ، التي استنارت الموجودات بنورها وجودها ، التي علمها وعلمها ومعلومها واحد ، وصفاتها ليست زائدة على ذاتها ، التي إذا نظرت الى ذاتها أحاطت بجميع المبدعات في ماهيتها وآنيتها احاطة وجودية » (٢) .

ثم يرتب ابن سبعين على قوله بالفيض نتيجة غريبة وهي أن الله لا يوصف بالنقص وحده او التام وحده ! وإنما هو فوق كل اسم تسمى به ، وفوق النقص والتام ، فيقول : « الاول الحق فوق كل اسم تسمى به لأنه لا يليق به النقص ولا التام وحده ، لأن الناقص غير تام ، ولا يقدر أن يفعل فعلاً تاماً إذا كان ناقصاً ، والتام عندنا ، وإن كان مكتفياً بنفسه ، فإنه لا يقدر على ابداع شيء آخر ولا على أن يفيض على نفسه شيئاً البتة » .

« فإذا كان هذا هكذا عندنا ، قلنا : ان الحق ليس بناقص ولا تام فقط ، بل هو فوق التام ، وهو مبدع الاشياء ، ومفيض الخيرات علينا فيضاً تاماً ،

(١) بد العارف ، لوحة ٢ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٢ .

وخيره لا نهاية له ولا ابعاد .. فقد بان وصح ان الحق فوق كل اسم تسمى به وأعلى منه وأرفع ، (١) .

وبما تقدم يتبين لنا أن كل ما في الوجود عند ابن سبعين قد فاض عن الله او الخير المحض بواسطة المبدع الاول ، وأن المبدع الاول قد وجد بالقصد الاول ، ثم عن المبدع الاول فاضت جميع المبدعات الاخرى بالقصد الثاني ، فكل ما في الوجود مردود إذن الى الواحد الذي لا يتصف بالنقص او التمام ، وإنما هو فوق كل اسم تسمى به .

ثم نحن إذا نظرنا الى حقيقة المبدع الاول وجدناه مع الحق والقدم ، وإذا نظرنا الى مجازه وجدناه مع الممكن والعدم وفي الحقيقة لا فيض ولا هوية إلا بالقصد الاول . فـ « العالم كله بالقصد الاول ، وهو (أي القصد الاول) للفاعل فيه على الاطلاق وأن الجوهر الباقي لم يبق لكونه جوهرأ على هيئة ما ، وإنما كان بقاؤه من اللقصد المذكور ، فإن الممكن لا حقيقة له إلا بالواجب والمعلول لا وجود له إلا بعلته » (٢) .

ويتصور ابن سبعين فيض الموجودات عن الله مستمراً لا ينقطع وفي ذلك يقول : « ولكنه وجود يسيل ولا يقف ويستمر ولا يختلف ، ويشار اليه صحبة بمجموعة الأول والآخر والظاهر والباطن » (٣) .

وعلى ذلك الوجه يقول ابن سبعين بالفيض الإلهي المستمر في تفسيره

(١) بد العارف ، لرحمة ، ص ٤٠ .

(٢) الكلام على المسائل الصلبيه ، ص ٧١ .

(٣) رسالة الاحاطة ، ص ٤٤٦ .

لوجود الموجودات، ولا يقول بالخلق من العدم (Créatin ex nibilo) لأنه ينكر العدم^(١) ، ولفظ الخلق عنده مرادف للفيض ، وهو في هذا متفق مع ابن عربي الذي قال ان الاشياء لم تخلق من العدم ، ويختلف مع عبد الكريم الجيلي الذي يثبت العدم ، ويقول بأن الله أوجد الأشياء من العدم المحض ، فالجيلي يقارن بين مذهب ابن عربي في انكار الخلق من العدم وبين مذهبه قائلاً : « والقدرة عندنا ايجاد المعدم خلافاً للإمام محيي الدين بن العربي فإنه قال : ان الله لم يخلق الاشياء من العدم ، وإنما أبرزها من وجود علمي الى وجود عيني وهذا الكلام ، وإن كان له في للعقل وجه يستند اليه على ضعف ، فأنا أنزه ربي أن أعجز قدرته عن اختراع المعدم وإبرازه من العدم المحض.. فما أوجد الاشياء سبحانه وتعالى إلا من العدم المحض »^(٢) .

٣ - مراتب الموجودات :

ويظهرنا ابن سبعين في (بد العارف)^(٣) على مراتب الموجودات كم هي وكيف ترتبت عن الاول الحق تعالى .

وهو يقسم الموجودات الى نوعين : كلييات وجزئيات ، فالكلييات منها

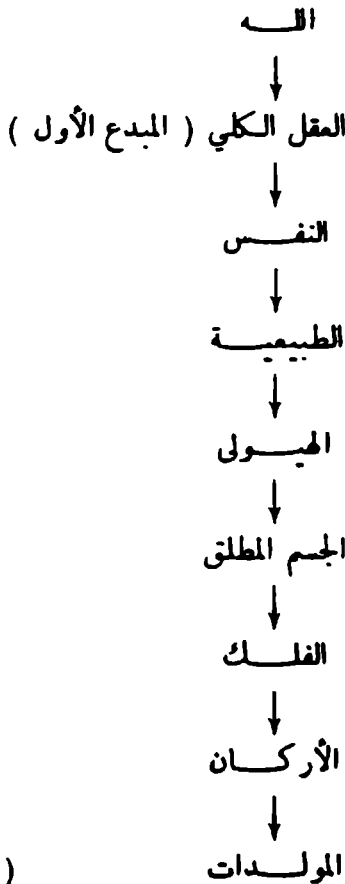
(١) لابن سبعين كلام طويل في انكار العدم وذلك في مصنفاته المختلفة ، وحاصل كلامه هو أن « العدم هو ما لم يكن شيء على الاطلاق ولا هو شيء على الاطلاق ، وليس له ذات ، ولا هوية ، ولا آنية ، ومعقوله هو في القوة الوهمية .. وهو بالجملة لا يكون فاعلاً ولا مفعولاً ، ولا يعقل بخارج الذهن ولا داخله ولا يتصور » انظر بد العارف لوحه ٦٢ - ٦٣ ، وانظر أيضاً : الرسالة الفقيرية ، ص ٢٣٠ وما بعدها .

(٢) الانسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ ، ج ١ ، ص ٤٩ .

(٣) بد العارف ، لوحه ٣٢ - ٣٣ .

تسعة مراتب كتسمة أحاد ، أولها الله عز وجل فاعل الكل وخالق كل شيء ، ثم العقل الكلي (المبدع الأول) ، ثم النفس ، ثم الطبيعة ، ثم الهوى ، ثم الجسم المطلق ، ثم الفلك ، ثم الأركان (وهي العناصر الأربعة) ، ثم المولدات ، فهذه هي الكليات .

وذلك كما يتبين من الرسم التالي :



(شكل (١))

ونحن نزل في الكليات بالتحليل من الأعلى إلى الأدنى فالأنقص ، أما في الجزئيات فنبدأ من أنقص الحالات ثم نرقى أولاً بأول إلى أرفعها وأعظمها ،

مثال ذلك أن ننتقل من المعدن إلى النبات ثم إلى الحيوان ، ثم إلى النفس الناطقة ، ثم إلى العقل الفعال ثم إلى العقول المجردة .

أو ننتقل من الجماد ، إلى النامي ، إلى الحساس ، إلى العاقل ، إلى الحكيم ، إلى النبي ، إلى الملك ، إلى الله سبحانه .

أو ننتقل من المركب الذي لا يتحرك ، إلى المركب الذي يحس ، ثم إلى المركب الذي يعقل ، ثم إلى المركب الذي يعلم ، ثم إلى العقل ، ثم إلى النفس الكلية ، ثم إلى الفعال .

وهذا كله على نحو ما يتبين من الأشكال التالية :



وجدير بالذكر أن ابن سبئين لا يثبت على كيفية واحدة في بيانه لمراتب الموجودات ، أو في التسميات التي يطلقها عليها ، وما يثبتته في مصنف من مصنفاته ، يثبت ما يغيره في مصنف آخر . أضف إلى ذلك أنه يطلق أحياناً على المرتبة الوجودية الواحدة تسميات كثيرة تختلف في ظاهرها ، وتتفق في مدلولها ، مثال ذلك المبدع الأول أو العقل الكلبي ، الذي يطلق عليه تسميات كثيرة على نحو ما يتبين من قوله : « ... العقل الكلبي هو أول موجود أوجده الحق سبحانه ، وهو جوهر بسيط فيه صورة كل شيء ، أو الجائز المتقدم على الجائز المتأخر ، وهو الكلمة المرددة ، أو هو الفصل المانع ، أو هو المحب بذاته ، أو هو الاثنين بطبيعته بالإضافة ، أو هو الآنية المتعلقة ، أو هو نديم الدهر ، أو هو والد النفس ، أو هو المفارق على الاطلاق ، أو هو صاحب الوجهين إذا استفاد أقاد ، أو هو المكلم قبل المكلمين كلهم ، أو هو الذي وجد الكنز وفرق منه ، أو هو الصفة الفعلية المتقدمة ، وبها وإليها يعمل السعيد ، أو هو بين الذي جوهره وفعله في حيز الذهن وبين الذي جوهره وفعله في حيز الزمان ، إذا قدرته يحرك أو ممتداً مع الدهر إذا علم وعابن النظام القديم ، والارادة إشارة بالوهم إلى تكوين الشيء الجائز الذي يحوز أن يكون هو أو غيره ، أو الميل الحاد المراد ، أو القضاء الحتم ، أو الانفصال الصادق ، أو الانزعاج المتعدي ، أو العلم المتصل إلخ^(١) ... » .

ونحن لن ندخل في التفصيلات الجزئية التي نجدها في مصنفات ابن سبئين عن أقسام الموجودات لأن هذا من شأنه أن يخرجنا عما نحن بسبيله من رسم

(١) بد العارف ، لوحة ٤٣ .

صورة واضحة لمذهبه ، وانما سنكتفي ببيان رأيه في كيفية صدورها عن الله ، وتفسير تكثرها المشاهد ، وتعدد رتبها تعدداً اعتبارياً لا حقيقياً فنقول :

ان ابن سبين يذهب إلى القول بأن الذات التي هي أول وأحق علل الموجودات بالوجود والوحدانية ، وأولاهما ، هي المبدأ الأول الذي تنبث عنه القوى متكثرة نحو غاياتها ، وإليها تتصاعد متأخرة .

وهي - أي الذات الإلهية - العلة الأولى التي بها يتعلق ما سواها من سائر الموجودات تعلق المعلول بالعلة ، ويرتبط بعضها ببعض منتقلاً من رتبة دنيا إلى رتبة قصوى ارتباط معلول بعلة على حسب تواليها إلى أن تتوارد بأجمعها إليها فتكون علة العلل ، ومبدأ المبادئ الفائضة على ما دونها بخيرها وجهدها ، معطية كل واحد من الذوات بقدر ما يحتمله منها ، ومن الوجود اللائق به .

ومن هذه الذوات ما هو عند الوجود بوجوده مستكمل الخيرات والفضائل مبرأ من الشوائب والتغيرات ، يرتب كل موجود مرتبته ويوفيه حقه في لزوم النظام . وهذا هو أول معلول ، وهو عند ابن سبين المبدع الأول . ثم يليه مبدع من المبدع الأول ، وهو القوة الحافظة على الموجودات وجوداتها الخاصة بواحد واحد منها ، ويشار إلى ذاتها باسم الفعل الصادر عنها ، وهو للعقل ، وفعله ذاته .

ثم يتلو العقل القوة التي تعطي الذوات أفضل أحوالها في الوجود الذي هو الحياة ، وهي النفس المصورة للأجسام أفضل صورها .

فإذا تصورت الاجسام بالنفس وانطبعت فيها حصلت لها بها قوة تتشبث بها الاجسام على قدر اختلافها فيحصل لكل واحد منها صورة مخالفة لصورة

أخرى وهذه هي الطبيعة التي رحمتها أنها قوة تنفذ في الاجسام فتعطيها التخلق والتصور بالصورة الخاصة بواحد واحد منها ، ويتحرك كل واحد منها نحو ما قصد به دون غيره .

وترسم الطبيعة أيضاً بأنها مبدأ حركة وسكون للشيء الذي هو فيه بالذات ، لا بطريق العرض ، ثم تتوزع عليها القوى من هيولانية وطبيعية ونفسانية وعقلية وإلهية ، ويستند كل واحد منها إلى الذي هو أولى بها .

ويتهيئ ابن سبئين من ذلك كله إلى القول بأن جميع الجواهر الجسمانية والروحانية المشار إليها في مراتب الموجودات لا وجود لها إلا بالأول ، ومن الاول ، وعن الاول ، فالأولية ممتدة في الجميع ملازمة لها وهي لغيرها من الموجودات ذاتية في وجود كل واحد منها ومقومة لطبيعتها ، وكأن الكل داخل تحت آنيتها .

ووجود هذه الرتب المختلفة مستعار وليس بحقيقي ، وقد يفهم من الاستعارة هنا ما يفهم من المثال الذي لا حقيقة له إلا تخليص المسألة ، ويمحق بعد ذلك فرضه ولا يلحق بالوجود بوجه ، إذ الاستعارة ما بين اثنين ، والوجود واحد^(١)

فالمبدع الاول والعقل والنفس والطبيعة وما إلى ذلك من مراتب الوجود الفائضة عن الله ، الاول الحق ، لا وجود لها من ذاتها ، بل وجودها معار لها من الله ، بل ان قول القائل انها استعارت الوجود من الله هو - في رأي ابن سبئين - على سبيل المثال الذي لا حقيقة له إلا تخليص المسألة ثم يمحق

(١) بد العارف ، لوحة ٦٤ .

بعد ذلك ، وذلك أن وجود هذه المراتب المختلفة هو عين وجود الله ، فلا كثرة في الوجود بوجه من الوجوه ، لان الوجود واحد ، ومن الحال أن يختلف الواحد في نفسه أو يعدم ما في طبع جنسه^(١) ، على حد تعبير ابن سبعين نفسه .

٤ - تقسيم الوجود إلى مطلق ومقيد ومقدر :

ويقسم ابن سبعين الوجود تقسيماً اعتبارياً لا حقيقياً إلى ثلاثة أقسام : مطلق ومقيد ومقدر ، وفي ذلك يقول لمريده في (الرسالة الفخرية) : « وقسم الوجود إلى مطلق ومقيد ومقدر ، والتزم في ذلك كله الأدهب تسعد وقصعد وتنال الكالات ، وتكون بحيث لا يمكن أن يزداد فيك ، ولا ينقص منك ... ولا يبقى لك توجه إلا إلى بدك الحق الواحد الحق وحده^(٢) » .

وفي (الرسالة الرضوانية) يشرح لنا ابن سبعين المقصود بهذه الأقسام الثلاثة :

« فالوجود المطلق هو الله ، والمقيد أنا وأنت ، والمقدر جميع ما يقع في المستقبل^(٣) » .

ولكن لما كان الوجود في حقيقته واحداً ، ترتب على ذلك أن الوجود

(١) بد العارف ، لوحة ٦٢ .

(٢) الرسالة الفخرية ، نسخة خطية بمجموعة الخزانة التيمورية رقم ١٤٩ تصوف ، ص ٢٣٣ .

(٣) الرسالة الرضوانية ، نسخة خطية بمجموعة الخزانة التيمورية رقم ١٤٩ تصوف ، ص ٢٥٣ .

« المطلق إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء ، والمقيد إذا ذكر نفسه ذكر لا شيء ، وعاد لا ذاكرا ولا مذكورا ، والمقدر مثل المقيد بآخر أمره (١) » .

ثم يقول ابن سبئين : « فالمقدر لا شيء وأنا وأنت لا شيء ! » فإذا أنا قائب عن الغفلة التي حملتني على قولي : ما رأيت شيئا إلا رأيت الله بعده ، ثم على ما هو أقرب من هذا وهو : ما رأيت شيئا إلا رأيت الله معه ، ثم على قولي ما هو أقرب من هذا وهو قولي : ما رأيت شيئا إلا رأيت الله قبله ، وأنا (ابن سبئين) الآن نقول : هو هو هو ثم نقول : هو ونصمت ، ثم نشير ، ثم نقطعها (بقطع الإشارة) ، ثم لائم الحق المحض (٢) ... » .

وعلى ذلك فالوجود المطلق وحده هو الوجود الحقيقي ، ولا كذلك ما عداه من أقسام الوجود الأخرى ، وهي المقيد والمقدر ، إذ المقيد والمقدر هما لا شيء على التحقيق ، ويترتب على ذلك أن يتوب الإنسان عن اثبات البعدية أو المعية أو القبلية لله بالنسبة للأشياء ، لأن وجود هذه الأشياء هو عين وجود الله ، فلا قبل ولا بعد ولا مع الله شيء من الأشياء ، وإنما هناك إشارة إلى وجود الله ، ثم ينبغي أن تقطع الإشارة أيضاً لأنها تشتم بالاثنيينية بين المشير والمشار إليه ، فلا يبقى إلا الحق المحض .

ويشبه مذهب ابن سبئين في إثبات الوجود المطلق وحده ، مذهب عبد الكريم الجيلي ، فهذا الأخير يرى أيضاً أن الوجود المطلق تسقط فيه جميع الاعتبارات والإضافات والنسب والوجوه ، وإن الوجود المقيد هو عين

(١) الرسالة الرضوانية ، ص ٢٥٣ .

(٢) الرسالة الرضوانية ، ص ٢٥٣ .

الوجود المطلق وليس خارجاً عنه ، ويسمي الجبلي الوجود المطلق الذي هو وجود الله « بالذات الساذج » ، وهو لا تقييد فيه بوجه ما ، وإنما هو وجود مطلق عن كل قيد ، وفي ذلك يقول في كتابه (الانسان الكامل) : « اعلم ان الذات عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والإضافات والنسب والوجوهات ، لا على أنها خارجة عن الوجود المطلق ، بل على أن جميع تلك الاعتبارات وما إليها من جملة الوجود المطلق فهي في الوجود المطلق لا بنفسها ولا باعتبارها ، بل هي عين ما هو عليه الوجود المطلق .

« وهذا الوجود المطلق هو الذات الساذج الذي لا ظهور فيه لاسم ولا نعت ولا نسبة ولا إضافة ولا لغير ذلك.. ولهذا قلنا: إن الذات هي الوجود المطلق ولم نقل الوجود القديم ، ولا الوجود الواجب لتلا يلزم من ذلك التقييد .. ولا يلزم من قولنا الوجود المطلق أن يكون تقييداً بالإطلاق لأن مفهوم المطلق هو ما لا تقييد فيه بوجه من الوجوه ، (١) .

وعلى هذا الوجه يتابع الجبلي ابن سبعين في إثبات وجود واحد هو الوجود المطلق عن كل تقييد وهو وجود الله ، وبذلك يجلان الألوهية في المهل الأول ، ويعتبران أن الوجود المطلق وهو الله أصل كل ما كان وما هو كائن أو سيكون ، أما هذا الوجود المادي المشاهد فيرد عندهما الى ذلك الوجود المطلق الروحي ، وبذلك يكون مذهبهما في تفسير الوجود روحياً لا مادياً .

٥ - دائرة الوجود :

وفي (الرسالة الفقهية) (٢) يحمل ابن سبعين الوجود المطلق حاوياً للوجود

(١) الانسان الكامل في معرفة الأرائل والأواخر ، ج ١ ، ص ٤٣ .

(٢) الرسالة الفقهية ، ص ٢٢٣-٢٢٤ .

المقيد ، ويمثل لذلك بالدائرة ، التي يجمع الوجود المقيد كله في نقطتها والمطلق في محيطها ثم ينظر الانسان الى الخطوط الخارجة من النقطة المذكورة الى المحيط المذكور في خلده ، ويراها متساوية وينسبها ، وينظر اليها ثانية من المحيط ويحذف الوسائط ، ويبصر الواسع في الضيق (١) ، وينظر الاشياء في نفسه ، ثم يقطع حبل النظر والمنظور فيه من حيث الحقيقة والوتر ، ويصل حبل النظر والمنظور فيه من حيث المجاز والشفع ، ويصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويحملها جزء ماهيتها ، ثم يحقق الأمر ثانية ويجعلها ماهية واحدة ، ويقول: ليس إلا الأيس (الوجود) فقط وهو هو ! ويتصفح قوله ويتأمل ما يلزم عنه ، ويقطع الإشارة كما قطع العبارة ، ويقذف في موضوع سره أن آنية الله هي أول الآنيات وآخر الهويات ، وظاهر الكائنات وباطن الأبديات ! ويتوب الانسان حينئذ عن اللواحق وعن الحروف التي تجر الى الإضافة وتشعر بها .

وبعد أن يتفقه الإنسان في الاطلاقات باقترانها مع المضافات وارتباط بعضها ببعض ينتهي مع ابن سبعين الى القول بما قاله وهو :

« ما خالف الوحدة المطلقة ، والوجود الواجب ، هو عدم من جهة وجود من أخرى فلا موجود على الاطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله إلا

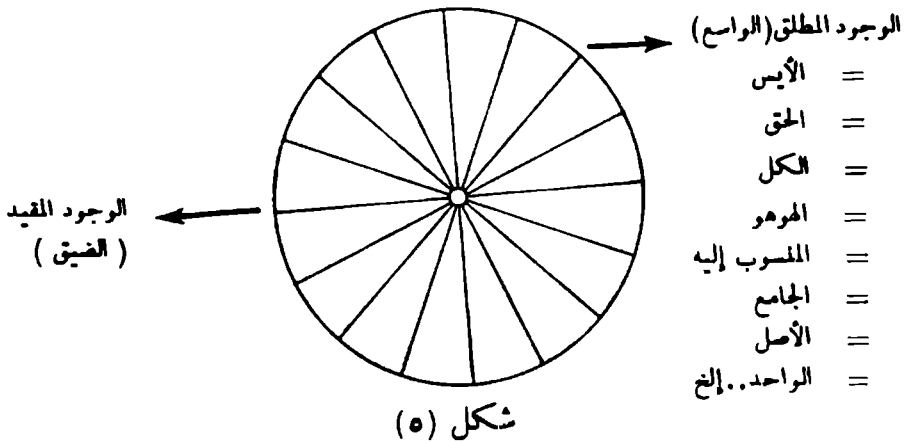
(١) سبق ابن عربي ابن سبعين الى استخدام هذين الاصطلاحين في منعه في الوحدة وكلاما يرى أن الوجود الضيق هو عين الوجود الواسع ، وأن الوجود الضيق لم يخلق من العدم وإنما هو قبض عن الذات ولا خلاف بينها من حيث الماهية ، يقول ابن عربي :

يا خالق الاشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع

(أنظر ابن عربي ، فصوص الحكم ، نشر الدكتور عفيفي ، ص ٨٨) .

الكل إلا الهو هو (١) ، إلا المنسوب إليه ، إلا الجامع ، إلا الأيس ، إلا الأصل ، إلا الواحد ، إلا الأصح أصح .. لا تنتهه ولا تتوهمه ، (٢) .

وخلاصة القول : إن الله فيما يرى ابن سبئين هو الوجود المطلق الحاوي للوجود المقيد ، ولا خلاف بين الوجودين المطلق والمقيد إلا من حيث الوهم ، لأن ماهيتها واحدة ، فأنت تبصر المطلق في المقيد ، أو الواسع في الضيق ، والوحدة بينها مطلقة ، والوجود دائرة واحدة كما يتبين من الشكل الآتي :



(١) اصطلاح الهو هو اصطلاح مستخدم عند ابن سبئين بمعنى الواحد الجامع لكل شيء أو واجب الوجود ، وفي ذلك يقول : « وأما الهو هو الذي هو بالذات ، فيقال على جميع ما يقال فيها إنها هي ، وكذلك الاشياء التي هي واحدة بالصورة . والهو هو بين من أمره أنه إنما يقال على الاشياء التي هي واحدة من جهة واثنان من جهة .. وانظر في الأمور المقومة والأمور المتممة للأشياء ثم أنسبه للهو هو ، وجرد المفارق منك المادة ، وخلص هويته من حيث هو مفارق ، ثم جرده من علاقته ، وحقق ماهيته في الواجب الوجود ، واحصل عليه الهو هو » . (الرسالة الرضوانية ، ص ٢٣٢) . وقد سبق الحلاج ابن سبئين في استخدام هذا الاصطلاح بنفس المعنى تقريباً ، ففي الطواسين ، يظهرنا الحلاج على أن الوجود الذي للمخلوقات هو عين وجود الخالق ، أي هو هو ، وفي ذلك يقول : « الحق ما أسلمه الى خلقه لأنه هو ، وأنى هو ، وهو هو » . (الطواسين ، نشر ماسينيون ، باريس ١٩١٣ م ، ص ١٤) .

(٢) الرسالة الفقهية ، مجموعة رسائل ابن سبئين الخطبية بالخرافة التيمورية ، ص ٢٣٤ .

وهكذا يشبه ابن سبئين الوجود بالدائرة، وهي عنده « دائرة » ونقطتها ذاتها ، ولا أول ولا آخر ، ولا موضوع ولا محمول ، « (١) على حد تمبيره .

٦ - امان ابن سبئين في اطلاق الوحدة :

وهكذا يتبين لنا أن ابن سبئين يذهب الى القول بالوحدة في الوجود ، وأن لا فرق بين الوجود المقيد والوجود المطلق ، وهنا قد يتفق ابن سبئين مع غيره من أصحاب وحدة الوجود كإبن عربي ، ولكنه في الحقيقة يفوق ابن عربي في اطلاق الوحدة ، ونفي الاثنينية .

وإبن سبئين يعنى في هذا الاتجاه حتى لينكر في كثير من الاحيان الوجود المقيد ، ولا يقر بوجود غير وجود الله ، ولا كذلك ابن عربي الذي أفسح في مذهبه مكاناً للقول بوجود الممكنات ، ومن هنا رأى ابن تيمية ان ابن عربي أقرب الى الإسلام من غيره من صوفية الوحدة المطلقة كإبن سبئين ، فيقول : « .. لكن ابن عربي أقربهم (يقصد الصوفية القائلين بوحدة الوجود) الى الإسلام وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة ، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر ، فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه ، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الاخلاق والعبادات وأما ابن سبئين فإنه في (البد) و (الاحاطة) يقول بوحدة الوجود وأنه ما ثم غير .. الخ ، « (٢) .

والذي يفلب على ابن سبئين هو إنكار الوجود المقيد ، وإثبات وجود واحد جامع لكل شيء وهو الله ، فالذوات كلها هي ذات ذلك الوجود

(١) بد العارف ، لرحمة ٧٢ .

(٢) مجموع الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ١٧٦ - ١٧٨ .

المطلق فلا اثنيينية مطلقاً ، وفي ذلك يقول ابن سبعمين في (الألواح) : « وما ظهر لي في الوجود ، أن الذوات كلها ذات ذلك الوجود لا من جهة ما يلزم عنه . وأنت انظر ان وجدت للوجود صورة يشار إليها ، فالتزم البعض من موضوعك ، واستند الى بسدك المقوم له ، والوجود في كل موجود هو الحق فيك ، وقولك الجسم والمجهر والعرض هو الوهم ، وهو غير الجليل ، وما يخالف الحق المبحوث عنه ، فالحق في الخلد هو الأمر الذي يمتد على العوالم ، وتلك العوالم هي أمور الله ، ولذلك يقول الحق « وإلى الله ترجع الأمور »^(١) ،^(٢) .

وإنسان خاصة الخاصة كما يسميه ابن سبعمين هو الذي يثبت الوحدة المطلقة على وجه يتدرج فيه من التفرقة بين مظهر ومظهر الى التوسط بين إثبات وجود الحق وحده وبين إثبات الاثنيينية ، ثم ينتهي الى الوحدة المطلقة التي تعرى عن تصورات التقديم والتأخير والزمان والمكان والقدم والحدوث والفاعل والمفعول ، على نحو ما يعبر عنه فيقول : « وإنسان خاصة الخاصة ينشئ أمره بين مظهر ومظهر ، ويتوسط في حق وانجرار وهم ، وينتهي حيث يستقيم كنهه بمعنى أنه هو ، ومحول في مهد سكينته صحبة بساطة عرية عن شوائب التقديم والتأخير والعدد ، الذي يجمع بين العدد ووحدة الوجود المطلقة ، أعني وحدة الوجود ، ويكف عن كل ما يدخل تحت هذا القبيل من الامور الإضافية مثل الزمان والمكان والقدم والحدوث والفاعل والمفعول ، ولا ينكر وجودها إذا كانت الماهية هي نفس الوجود .

« ... ثم ينظر في هذا ويجده ، ويعود الى الوحدة النقية الخاصة التي

(١) سورة فاطر ، آية ٤ .

(٢) الألواح ، ص ١٤٩ .

تكاد أن تمرى عن الوحدة لإفراط أفرادها ولكونها أنكرت النسب
والاسماء ، (١) .

فإن سبعمين إذن مجرد الوحدة ، ويرى أنها لتقائها وخلصها تكاد أن
تمرى عن الوحدة ، لأنها تنكر كل النسب والاسماء المتعارف عليها !

ومما يدل أيضاً على إيمان ابن سبعمين في إطلاق الوحدة بين الله والعالم ،
أنه في بعض مصنفاته كبد العارف يرى أن الحق هو صورة كل موجود ،
وهو يشرح لنا ذلك قائلاً : « فالحق هو صورة كل شيء موجود وغايته ،
أعني أنه لا حقيقة لشيء إلا بالحق ولا وجود إلا منه . والوجود الحق واحد .
والعالم وما فيه ، أعني الروحاني والجسماني لا حقيقة له إلا بما يسري له منه
بالفعل ، فالعالم على الإطلاق له ، والكلبي والجزئي له ، والهيات والانفعالات
له . وبالجملة الجواهر الجسمانية والروحانية ، والأعراض الجسمانية ، والأعراض
الروحانية ملكه وفعله ، وهو لكل موجود صورة مقومة له ، والوجود الى
سواه معه بمنزلة الكلام من المتكلم متى قطعه انقطع ومتى تكلم به وجد ، (٢) .

وقد أشار ابن تيمية إلى هذا الذي ذهب إليه ابن سبعمين بهذا الصدد فقال :
« وهناك آخرون يجعلون الوجود الواجب والوجود الممكن بمنزلة المادة
والصورة بقولها المتفلسفة أو قريب من ذلك كما يقوله ابن سبعمين وأمثاله (٣) . »

ولا يقف الأمر بابن سبعمين عند هذا ، وإنما هو يرى في الوجود قوى بها

(١) الرسالة النورية ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٢) بد العارف ، لوحة ١٠٢ .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ٦٩ .

كانت حقائق الموجودات، وهذه القوى ترجع كلها - كما يقول ابن سبعين^(١) - إلى القوة الجامعة للكل والتي تسمى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بكل ما يتوهم أو يتحقق أو يتوسط في أمره ، وهي محرّكة لكل شيء ، ولا يمكن أن يكون معها شيء لا قبل ماهيتها ولا مع ماهيتها بل لا يمكن أن يفرض فيها القبل والبعد والمعية^(٢) .

وجميع المراتب الوجودية التي يتحدث عنها الفلاسفة من المشائين وغيرهم والصوفية إنما هي وهم ، لأنها تنصرف كلها إلى القوة الجامعة المانعة المحيطة بالكل ، وفي ذلك يقول ابن سبعين : « وجميع هذه القوى هي التي يمجدها الإنسان في ذاته خاصة ، فدع عنك هذا البحث عن النفس الجزئية والكلية ، وعن العقل الكلي ، وعقل الكل ، والمقول الثواني ، والذوات المختلف فيها بين المشائين وغيرهم ، وبين الشرائع والنواميس الوضعية وسائر المذاهب ،

(١) الاحاطة ، مجموعة رسائل ابن سبعين الخطيصة بالخرزانة التيمورية ١٤٩ تصوف ،

(٢) ذكر ابن خلدون في مقدمته مذهباً في الوحدة المطلقة شبيهاً بمذهب ابن سبعين هذا في تفسير الوجود بالقوى التي ترد كلها إلى القوة الجامعة المانعة ، ويذكر ابن خلدون أن ابن دهمان (كذا) كان من القائلين بهذا المذهب ؛ وحاصله كما يذكر ابن خلدون ، « أن الوجود له قوى في تفاصيلها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها ... والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي القوة الإلهية التي انبثت في جميع الموجودات كلية وجزئية واحاطت بها من كل وجه ... فالكل واحد وهو نفس الذات الإلهية وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو الفصل لها الخ ... » .

ولا ندري هل ابن دهمان الذي يذكره ابن خلدون هو ابن دهاق بن المرأة استاذ ابن سبعين أم غيره ، فإذا كان هو استاذ ابن سبعين - وأغلب الظن أنه كذلك - يكون ابن خلدون قد ذكر اسمه محرفاً ، ويكون ابن سبعين قد تأثر باستاذه في تقرير هذا المذهب .

والروح الكلي على مذهب الصوفية ، والمراتب المتوجه اليها على رأي بعض أهل الحق ، وبالجملة الروحاني والجسماني ، فجميع ذلك اليها ينصرف وهي له كالأنموذج والهيولى بوجه ما عند الضعفاء ، وهي الكل عند الدوى المدرك^(١) .

وبذلك يؤمن ابن سبعين بأن جميع المراتب الوجودية التي يتعدت عنها أصحاب المذاهب من فلاسفة وصوفية إنما هي وهمٌ على التحقيق ، وهي منصرفة الى القوة الجامعة المانعة ، وعلى الإنسان المحقق أن يصرف الى هذه القوة الجامعة أيضاً ، الواجب والممكن والعدم والمحال ، وجميع ما أدركه الحس ، او تطرق اليه الوهم ، او دل عليه الدليل ، او علم بالبديهة ، والوجود المطلق والمقيد والمقدر إذا أراد أن يقف على الحق ويعاين مرغوبه بعين كاله ويظفر بكاله ،^(٢) .

فلا غناء في غير الوحدة المطلقة او الاحاطة او كل كل كما يسميها ابن سبعين أحياناً مما ينتهي اليه او يعبر عنه غير ابن سبعين من المذاهب الاخرى ، ولا حاجة الى الخواص الذين تنحط أحكامهم عن درك هذه الوحدة المطلقة او تقف من دونها ، وفي ذلك يقول ابن سبعين : « .. فقل لا حاجة لي بالصورة ، ولا منفعة في التوحيد ، ولا خير عندي في الفيض ، ولا سعادة في الحلول ، ولا فائدة في الاتحاد ، ولا شوق الى مقام ، ولا غبطة باسم بغير او يتردد في أمره ، ولا يحتاج الى خاصة ، ولا الى الخواص الذين أحكامهم منحطة وأحكامهم واقفة ، فإن الحق قبل ذلك كله ، عند آخر ذلك كله . ثم أنظر الى الاحاطة وتأمل ما فيها ، وحرر القول فيها ، وعندك أن تحصيل

(١) رسالة الاحاطة ، ص ٤٤٥ - ٤٤٦

(٢) رسالة الاحاطة ، ص ٤٤٦ .

الحاصل محال ، والعدم من كل الجهات لا يظفر ولا يظفر به ، وان قولك :
الحق والوجود والشيء والأمر والذات وما أشبه ذلك ، من الاسماء المترادفة
مع الاحاطة ، وقد يقال معها بتواطؤ ، بل هي الكل وان صح أن يقال :
كل الكل ، والعموم والخصوص ، والفرد والزوج ، والمدد والممدود ،^(١).

ثم الخارج عن هذه الاحاطة - كما يقول ابن سبئين - ممنوع ، ومعدوم ،
والداخل فيها قد أحاطت به^(٢) ، ولا هي كالمكان ، ولا يمكن فيها المكان ،
ولا الزمان ، ولا العدد ، ولا الاضافة ، ولا الاخبار ، لانها إذا كانت الكل
كانت بمعنى واحد ليس إلا ، فهي احاطة تحيل العدد إلى الواحد ، ثم تمنع
زمان الاحاطة ، وزمان الجمع ، وزمان التفرقة^(٣) .

ثم يعنى ابن سبئين في تجريد هذه الاحاطة ، وتزجها عن كل المفهومات
الإنسانية قائلاً : « فنرجع ونمنع جميع ما يفرض فيها أو يحس أو يعلم وما
أشبه ذلك ... فهي بالله في الوهم وهي الله في الحقيقة^(٤) » .

ومما يترتب على مذهب ابن سبئين في الاحاطة الوجودية أن لا تمايز بين
مراتب الموجودات من حيث الشرف ، إذ الاحاطة تجمع كل المتناقضات
والمتضادات ، كالزوج والفرد ، وحي بن يقظان ، والجاهل من الناس ، بل
الحيوان والنبات ، والممدن فيها كالشيء الواحد^(٥) ، وقد اختلط في

(١) رسالة الاحاطة ، ص ٤٤٩ .

(٢) رسالة الاحاطة ، ص ٤٥١ .

(٣) رسالة الاحاطة ، ص ٤٥٢ .

(٤) رسالة الاحاطة ، ص ٤٥٣ - ٤٥٤ .

(٥) الاحاطة ، ص ٤٥٤ .

الاحاطة الزوج مع الفرد ، واتحد فيه النجو^(١) مع الورد، واتفق فيه السقر^(٢) مع القرد^(٣) . وبالجملة السبت هو يوم الاحد ، والموحد هو عين الاحد ، ويوم الغرض هو يوم العرض ، والذاهب من الزمان هو الحاضر ، والأول في العيان هو الآخر ، والباطن في الجنان هو الظاهر ، والمؤمن في الجنان هو الكافر ، والفقير هو الغني ، وهذه وحدات حكيمية لا أحداث وهمية ...

« ايه الاحاطة شبه مفناطيس ، والموجودات كالحديد ، والنسبة الجامعة بينها هوية الوجود ، والذي فرق بينها هو وهم الوجود^(٤) ! » .

وهكذا ينتهي ابن سبعين في مذهبه إلى النظر إلى الموجودات بعين الجمع والوحدة ، فكل ما في الوجود من مراتب مختلفة هو وهم في الحقيقة ، وكل ما في الوجود من متناقضات داخل في الاحاطة .

على أن مذهب ابن سبعين في الوحدة المطلقة قد أداه الى نتائج أخرى أكثر امعاناً في اثبات الوحدة ونقي الكثرة :

ذلك ان ابن سبعين قد ذكر في بعض مواضع من مصنفاته عبارات موهمة مثل قوله : « ... ولا تقنع حتى تجرد الذوات المجردة من تصورك ، والممكن

(١) من معاني النجولفة : ما يخرج من البطن من ریح او غائط (القاموس المحيط لفيروز أبادي) ، مادة « نجا » ، وهو كربه الرائحة .

(٢) سقر لفة من أسماء جهنم (القاموس المحيط لفيروز أبادي ، مادة السقر) .

(٣) القرد لفة المنق والقصير ، ومنه القردودة من الظهر أعلاه ، ومن الشتاء شدته وحدته ، (القاموس المحيط ، مادة « القرد ») ، فكأن ابن سبعين أشار بلفظ القرد الى البرودة في مقابل السقر الذي يشير به الى الحرارة .

(٤) الاحاطة ، ص ٢٦٤ - ٢٦٨ .

من وهمك ، والمحال من خبرك ، والواجب عينك ، والرب المألوف حرفاً من حروف دينك الذي فرضته لا الذي فرض عليك ، فقد كان ذلك ونسخ بالمضار^(١) .

فهذه العبارات توم القارىء لها بأن ابن سبعين يصرح بأن الاله الذي يدين به يختلف عن الرب المألوف في الاسلام ، وأن هذا الرب المألوف هو مجرد حرف من حروف ذلك الدين الذي يفرضه ابن سبعين على نفسه لا الدين المفروض عليه !

ولكن المتعمق في فهم عبارات ابن سبعين يرى غير ذلك : فابن سبعين يريد أن يقول : إن العقول القاصرة تميز بين الذوات المجردة وغيرها ، وبين الواجب والممكن والمحال ، والحقيقة أن هذا التمييز باطل وهم ، لأن الوجود واحد ، والواحد لا يتعدد ، والرب المألوف الذي يتصوره البعض متميزاً عن وجود الممكنات قد يكون نقطة البداية التي يبدأ منها المسترشد ، فإذا ما وصل إلى نهاية تحقيقه تبين له أن لا تمايز اطلاقاً بين الذوات ، وأن الممكن هو عين الواجب ، فيكون ما يدين به بعد وصوله أعلى مرتبة مما كان يدين به قبل الوصول ، ويكون فهمه للألوهية في الاسلام أرقى من فهم الواقفين عند حد الاثنينية بين الخالق والمخلوق وكان ابن سبعين يريد أن يقول : ان عوام المسلمين لقصور عقولهم عن ادراك الوحدة المطلقة ، يفرضون تصوراً معيناً للألوهية على أنفسهم . ولا كذلك الخواص الذين يتحررون عما فرضه أولئك العوام من قصور الألوهية فيثبتون الوحدة الوجودية المطلقة التي هي عين التوحيد الحقيقي الذي دعا اليه الاسلام .

(١) الاحاطة ، ص ٤٤٩ .

ويُعبّر ابن سبّين ، بالإضافة إلى ما تقدّم ، بمباراة أخرى جريئة في الوحدة ، فهو يقول مثلاً ما نصه : « قل رب مالك ، وعبد هالك ، ووم حالك ، وحق سالك ، وأنتم ذلك^(١) » ، ويعني بذلك أن لا فرق في الحقيقة بين الرب والعبد ، والوم والحق ، إذ الحقيقة الوجودية جامعة لذلك كله ، وإليها يشير بقوله : « وأنتم ذلك » ، يعني أنتم مجموع الرب والعبد والحق والوم !

ومما سبق يتبيّن ابن سبّين لا يميّز بين الله ومخلوقاته بوجه من الوجوه ، بل الحقيقة الوجودية عنده واحدة باطلاق ، ولا تعدد فيها بين الحق والمخلوق ، أو الرب والعبد ، لا بالاعتبارات ولا بالنسب والإضافات ، كما يقول بعض أصحاب وحدة الوجود كابن عربي ، كما لا تثبت هذه الوحدة عنده في حال الجمع دون حال الفرق ، كما يقرر أصحاب وحدة الشهود في مذهبهم ، كابن الفارض . وبذلك يكون ابن سبّين ممعناً في نفي الاثنينية في الوجود ، ومن هنا اشتد الفقهاء في حملتهم عليه في حياته وبعد مماته .

٨ - هل تستند الوحدة المطلقة إلى الكتاب والسنة ؟

وكان ابن سبّين يحسّ بخطر حملة الفقهاء هذه عليه ، فذهب يلتمس لمذهبه في الوحدة المطلقة أدلة من الكتاب والسنة ، ليثبت أن مذهبه مستند إليها ومتمش معها .

فن الآيات التي يدعم بها ابن سبّين مذهبه في الوحدة المطلقة ، قوله

(١) الاحاطة ، ص ٤٦٤ ، وسنعود إلى مناقشة هذه العبارة عند ذكر ابطال ابن تيمية لمذهب ابن سبّين فيما يلي من صفحات هذا الفصل .

تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه^(١) » ، وقوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن^(٢) » .

فيرى ابن سبئين في أجوبته على أسئلة الامبراطور فردريك الثاني^(٣) أن المشار الأول الذي يشناق العبد في بدايته إلى الوصول إليه هو الحق الأول الذي له الوحدة بالذات ، وإذا نظر العبد إلى المشار الأول لم يحده يتمدد ولا يقوم بغيره ، فيطلق عليه الوجود المطلق والوحدة المطلقة ، فإذا عاد الإنسان إلى عالمه الذي صعد منه وجده من لواحق المشار الأول ، ورأى العالم غير قائم بنفسه ، فرجع بالقهقري إلى المشار الأول ، حتى ينتهي به الأمر إلى زوال مشاره ، وسلبه عن جميع ما وقف عنده ، فنطقت الحقيقة « كل شيء هالك إلا وجهه » ، ثم أحياه الله وألهمه فأول ما نطق به « هو الأول والآخر والظاهر والباطن^(٤) » .

ويقول ابن سبئين أيضاً : « فثبت أن الحق (الله) هو الوجود ، والوهم هي المراتب الزائلة » ، و « كل شيء هالك هي المراتب الوهمية » ، و « إلا وجهه » وهو المجد والوجود ، وهي الأمر الذي لا تخرج عنه حقيقة من الحقائق الموصوفة بالوجود ، ولا وصف له ولا نعت ، ولا حد ولا رسم بالنظر إلى ذاته سوى أنه وجود^(٥) » .

(١) سورة القصص ، آية ٨٨ .

(٢) سورة الحديد ، آية ٣ .

(٣) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٤) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٥) الألواح ، ص ١٣٢ .

ومكذا يقيس لنا ان ابن سبئين يرى في قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه ، دليلا على أن الوجود واحد لا تعدد فيه ، وأن الوجود الذي هو الله لا يخرج عنه حقيقة من الحقائق المتصفة بالوجود . وفي رأينا أن هذه الآية لا تعني أكثر من تقرير أن كل شيء في الوجود فان وهالك بالنسبة إلى الله الباقي الدائم ، ولا تعني أن الحقيقة الوجودية واحدة ، وأن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق، وأن الوحدة بينها مطلقة كما يقرر ابن سبئين.

وكذلك قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن لا يعني أكثر من تقرير صفات معينة لله ، فانه هو الأول باعتبار أنه علة أولى لجميع الموجودات، والآخر باعتبار أن مرد الكائنات إليه، والظاهر لأنه لا موجود في الوجود أظهر منه ، والباطن لأنه وراء جميع الكائنات الظاهرة ، وبذلك لا ينتفي التمايز بين الله والعالم . اما ابن سبئين فانه يستعمل هذه الألفاظ استعمالاً ينطقها بمذهبه في الوحدة المطلقة على الوجه الذي يقول فيه : «ويطلب (الإنسان) الكل بقوله : لا أول إلا أول الأول وهو المطلوب ، ولا آخر إلا آخر الآخر ، وهو هو ، ولا ظاهر إلا ظاهر الظاهر وهو الكل ، ولا باطن إلا باطن الباطن وهو الأصل . فلا وجود لشيء إلا منه وبه وعنه ، هو ماهية كل شيء ، وبد كل شيء ، وبه كل شيء ، وهو للثابت قبل كل شيء . ثم يصل القول الأول بكلمة الحق الجامعة المانعة التي مدلولها « لا إله إلا الله » وحكمها ، كل شيء هالك إلا وجهه ، ، وحقيقتها « ما خلا الله باطل » .

وهو يقول كذلك : « وهو عين الأول والآخر وللظاهر والباطن ، هو

عين كل ظاهر ، فحق له أن يتسمى بالظاهر ، وهو معنى كل معنى فحق له أن يتسمى بالباطن ، وله القبلية المرتبية الوجودية بالفعل فحق له أن يتسمى بالأول ، « واليه يرجع الأمر كله » بحقيقة اليجاد ، وبجزم أن عدم النهاية هو له حقيقة فحق له أن يتسمى بالآخر (١) .

وهكذا يفسر ابن سبئين الأول والآخِر والظاهر والباطن في ضوء مذهبه في الوحدة المطلقة ، بحيث ينتهي إلى القول بأنه لا فرق بين الأول والآخِر والظاهر والباطن ، لأن هذه التسميات تشير كلها إلى حقيقة واحدة مطلقة ، وهي الوجود الواحد الذي ما عداه وهم وباطل .

وفي (الرسالة النورية (٢)) يظهرنا ابن سبئين على أن المحقق إذا صعد إلى حقيقته (الله) بالتركيب ، ينشد بيت لبيد (٣) إذا نزل بالتحليل ، ثم يقرأ : « فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون (٤) » ، ويشرحها بقوله : « أفي الله شك (٥) » ، ويردف بقوله « قل كل من عند الله (٦) » ، ويحقق الحق بقوله : « ألا له الخلق والأمر (٧) » ، ويرتب أحكام شأنه بقوله :

(١) الألواح ، ص ١٢٩ .

(٢) الرسالة النورية ، ص ١١١ .

(٣) وقد أشار إليه الرسول (ص) في قوله : أصدق كلمة قالها الشاعر : « ألا كل شيء ما خلا الله باطل » . (بد العارف ، لوحة ٧١) ونص البيت :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعم لاحالة زائل

(٤) سورة يس : آية ٨٣ .

(٥) سورة إبراهيم : آية ١٠ .

(٦) سورة النساء : آية ٧٨ .

(٧) سورة الاعراف آية ٥٤ .

« قل أمر ربي بالقسط ^(١) » في لسان نهايته ووصوله الذي لا يصح بعده ما يفرض فيه بوجه ولا على حال، ولسان حاله يقول: « وان الى ربك المنتهى ^(٢) ».

فهذه الآيات القرآنية جميعها تستخدم عند ابن سبعين في اثبات وحدة الوجود .

ويسرف ابن سبعين أحياناً في تأويل بعض الآيات القرآنية لتأييد مذهبه ، فمن ذلك تأويله لقوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ^(٣) » ، فليس المقصود عند ابن سبعين بالحسنة الفعل الحسن ، ولا بالسيئة الفعل السيء ، كما يستفاد من ظاهر الآية ، وإنما المقصود بالحسنة عنده الوجود الحقيقي الذي يتجوهر به الإنسان ، وبالسيئة الوجود الوهمي الذي يتوهمه الإنسان ، وفي ذلك يقول ابن سبعين : « الله فقط ! حفظكم الله نفس الولي مملوءة بواحدما ، وهو المستولي على جللتها ... فمن قال أنا بالوهم ما أنا به آنية ، وبالوجود ما أنا به هوية ، والوهم (الآنية) والهوية ، إذا تشخصا فيه ، أي بالله ، قال : كل ذلك من عند الله ، ويقرأ ضميره : « ما أصابك من حسنة فمن الله » ، يريد من جميع ما يظهر على جللتك المحررة ، و « ما أصابك من سيئة فمن نفسك » أي بما هي به ، أعني الوهم والعدم ^(٤) ... » .

ومن الآيات التي يحملها ابن سبعين ما لا تحتل من المعاني قوله تعالى :

(١) سورة الاعراف : آية ٢٩ .

(٢) سورة النجم : آية ٤٢ .

(٣) سورة النساء : آية ٧٩ .

(٤) الألواح ، ص ١٢٤ .

« شهد الله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم » (١) . فهو يرى أن فيها دلالة صريحة على أن الوجود واحد لا فرق فيه بين مظهر ومظهر ، على حين أن ما يفهم من هذه الآية بحسب ظاهرها أن الله لا شريك له ، وبذلك يشهد الملائكة وأولو العلم ، فيقول ابن سبئين : « وقوله « شهد الله . . . الآية ، يدل على الوحدة المطلقة والتوحيد السالم من علل المحتملات كلها لانه لا يصح التوحيد بمن أشرك بالله بوجه ما (٢) . . . » .

هذه أمثلة من استخدام ابن سبئين لبعض آيات القرآن في الاستدلال على مذهبه فلنعرض الآن بعض الامثلة على تأويله للأحاديث النبوية ، تأييداً لهذا المذهب :

فمن هذه الاحاديث الحديث القدسي الذي يروى عن النبي والذي يقول فيه مخاطباً عن رب العزة : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني » ، والذي يفيد في ظاهره أن الله خلق المخلوقات لكي يعرفه الإنسان بتأملها لها ، ومشاهدة قدرته فيها ، والذي يتأوله ابن سبئين تاولاً خاصاً ، لينطقه بالوحدة بين الخالق والمخلوق : ذلك أن ابن سبئين يرى في هذا الحديث اخباراً عن الغير وهو الخلق ، وذلك الغير أو الخلق قضايا عدمية ، ولا معنى للغير عند ابن سبئين سوى أنه بالله ومن الله وعنه وله وفيه ، فإذا نظرنا إلى اخبار الحق عن نفسه قلنا هو الخير الحق ، وإذا نظرنا إلى اخبار غيره عنه ، وهو المخلوقات ، قلنا أخبر عنه غيره مجازاً لا

(١) سورة آل عمران : آية ١٨ .

(٢) الالواح ، ص ١٢٤ .

حقيقة ، فما أخبر عن الله في الحقيقة سوى الله ، إذ ما ثم في الوجود غير ، وفي ذلك يقول ابن سبئين في (بد العارف) : « الأبد قضايا ، والقضايا أزل ، والأزل على مشار ، والمشار ذات ، والذات واحدة ، والواحد غير زائد على طبيعة الوجود ، والوجود في الهوية حق ، والحق في الآنية ثابت (١) ، والثبوت يخبر عنه بالضرورة ، فان حذفت القضايا العدمية أخبر عن نفسه وهو الخبر الحق ، وان أثبت القضايا العدمية يخبر عنه غيره ، وغيره به ومنه وعنه وله وفيه ، وهذا هو المراد بقوله عليه السلام عن ربه تعالى : « كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فخلقت الخلق ليعرفني (٢) » .

ويختلف تفسير ابن سبئين لهذا الحديث على الوجه الذي تبينناه آنفاً عن تفسير ابن عربي له :

فابن عربي يفسره على وجه يقول فيه بأن الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق عامة والإنسان خاصة ، ليعرف ، وليرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته

(١) الآنية، التي هي تحقق الوجود المعيني، ليس لها عند ابن سبئين في الحقيقة وجود مستقل متميز عن وجود الهوية التي هي الحقيقة الواحدة المطلقة ، فيقول ابن سبئين : « الله فقط ! حفظكم الله نفس الولي مملوءة بواحدما ، وهو المستوي على جملتها ، فلذلك لا تسأل عن غيره ... فن قال : أنا بالوم ما أنا به آنية ، وبالوجود ما أنا به هوية ، والوم (الآنية) والهوية ، اذا تشخصا فيه ، أي بالله ، قال : كل ذلك من عند الله ... » (الالواح ، ص ١٢٤) . وعلى ذلك فالآنية هي الهوية على التحقيق وفي ذلك يقول ابن سبئين أيضاً ، العقل ، والنفس ، والروحاني ، والكلمة ، والقضايا ، والفصول ، والصدور ، والوجود ، والشئ ، والحق والأمر والذات والآنية والهوية والوحدة ، جميع ذلك عمول على قضية ثابتة (يقصد قضية الوجود الواحد) (بد العارف ، لوحة ٧١) .

(٢) بد العارف ، لوحة ٧٤ .

وأسماءه ، أو بعبارات أخرى شاء الحق أن يرى تعينات أسمائه في مرآة العالم أو الوجود الخارجي ، فظهر في الوجود ما ظهر ، وعلى النحو الذي ظهر عليه ، وكشف بذلك عن « الكنز المخفي » الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكنه لم يكشف عنها في إطلاقها ومجردها بل في تقييدها وتعينها (١) . ومن هذا يتبين لنا ان ابن عربي يميز بين الخلق والخالق أو بين « الكنز المخفي » والعالم الخارجي على وجه ما ، ولا كذلك ابن سبعين الذي يذهب - كما رأينا - إلى أن الخلق أو الغير المشار إليه في هذا الحديث ليس متميزاً عن وجود الله ، فما أخبر عن الله سوى الله ، وما عرف الله إلا الله ، فما تم في الوجود خلق ، أو غير ، بوجه من الوجوه !

وهناك حديث آخر غير هذا الذي ذكرناه يتسأوله ابن سبعين أيضاً ، وأعني به حديث العقل ، ونصه ، كما يذكره ابن سبعين ، هو : « أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر » ، فابن سبعين يرى أن العقل المشار إليه في الحديث هو العقل الأول الذي هو واسطة في خلق العالم ، أو القطب الذي يدور عليه التدبير ، وأن هذا العقل الأول قد أبدعه الله لا من شيء ، ويصرح ابن سبعين بأنه يتأول هذا الحديث على هذا الوجه ، لأن هذا واجب العقلاء عندما يعرضون للمتشابه من كلام رسول الله فيقول عن ذلك ما نصه : « قال رسول الله ﷺ : « أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر ... وهو عند العقلاء أس صنعة العالم ، والقطب الذي يدور عليه التدبير . ومهما التبس عليك أو على ذي حجا ، فانه لا يلتبس على أهل الحق أن الله تعالى كان ولا شيء معه

(١) الدكتور أبو الملا عفيفي : التمليلات على نصوص الحكم ، ص ٦ - ٧ .

سواء ، فأبدع العقل لا من شيء . فبأها الجاهل ، ما أنت قائل ؟ هل
أبدع أولاً ما يقوم بذاته أم ما لا يقوم بذاته؟ كلا ! لو أبدع أولاً ما لا يقوم
بذاته لم يكن لوجوده ولتكوينه معنى ، ولكن صنعه عبثاً إذ أراد أن يقيم
ما ليس في الحكمة أن يقوم ، وأن يثبت ما لا يصح بذاته أن يثبت ، ووجب
على العاقل أن يفهم عن رسول الله ﷺ ما يليق ببلاغته وعلمه وهوابته ،
ويتأول عليه المتشابه متى لقيه في مدلول حديثه محال ، والعاقل لا يرجح فيما
تنمعه العقول ، ولا يسمح في تفسير ذلك عن واجبه وطبيعته ، إذ التأويل في
شريعة الاسلام حكم من أحكامها وواجب فيها ، وحده صرف الكلام عن
ظاهرة الى وجه يحتمله ، (١) .

ومما سبق يتبين لنا ان ابن سبعمين يستدل على مذهبه في الوحدة المطلقة
بآيات وأحاديث : فهو يستخدم حيناً بعض آيات من القرآن لينطقها بمذهبه ،
ويتأول حيناً آخر ألفاظ آيات أخرى فيصرفها عن ظاهرها الى وجوه لا
تحتملها ، وأنه يعتمد الى تأويل بعض الأحاديث ويجعلها أساساً لمذهبه في
تفسير للوجود ، وأنه يرى أن هذا النوع من التأويل حكم من احكام الشريعة
واجب فيها .

٩ - موقف ابن تيمية من مذهب ابن سبعمين :

كان موقف ابن تيمية من مذهب ابن سبعمين في الوحدة المطلقة مثلاً
واضحاً لكيفية رفض الفقهاء ومقاومتهم للعنيفة للمذاهب الفلسفية الصوفية
في وحدة الوجود .

(١) بد العارف ، لرحمة ٥٨ - ٥٩ .

لم يقر ابن تيمية ابن سبعين على مذهبه في الوحدة المطلقة ، لأنه ارتأى فيها كفراً صريحاً ، وهو يطعن في بعض أدلة ابن سبعين عليها من السنة ، كما يبطلها بأدلة عقلية ، ويقارن بينها وبين الوحدة الوجودية التي يقول بها بعض متفلسفي الصوفية ليبين أن ابن سبعين كان أعمى في الكفر منهم ، وفيما يلي بيان ذلك :

(أ) الطعن في حديث العقل وتأويل ابن سبعين له :

يوجه ابن تيمية في (الرسالة السبعينية)^(١) هجومه الى ابن سبعين لأنه أخذ بصحة حديث العقل ، ويتأول له على وجه لا تدل عليه ألفاظه ، وهو يهاجم أيضاً غير ابن سبعين من الصوفية المتفلسفين الذين استخدموا هذا الحديث في بناء مذاهبهم .

ونص الحديث كما يرويه ابن تيمية هو : « أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر ، فقال : وعزتي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك ، فبك أخذ ، وبك أعطي ، وبك الثواب والعقاب »^(٢) .

ويطعن ابن تيمية في صحة هذا الحديث ، كما يذكر أن الامام احمد بن حنبل ذهب الى أنه موضوع^(٣) .

وحتى لو سلم بأن هذا الحديث صحيح فإنه - في رأي ابن تيمية - لا

(١) الرسالة السبعينية ، ص ٥ - ٨ .

(٢) الرسالة السبعينية ، ص ٥ .

(٣) الرسالة السبعينية ، ص ٥ - ٦ .

يعني ما يعنيه ابن سبئين وغيره من الصوفية به لأنهم غيروا قراءته الأصلية ،
وخرجوا منه من المعاني ما لا يحتمل .

فابن سبئين وغيره من متفلسفي الصوفية يقرأون هذا الحديث : « أول ما خلق الله العقل .. الخ » ، وهي قراءة تؤدي الى ما يذهبون اليه من أن أول مخلوق لله هو العقل (١) ، وابن تيمية يقرأه « أول ما خلق الله العقل .. الخ » . وهذا يعني : لما خلق الله العقل .. الخ ، وهو لا يفيد أن أول مخلوق لله هو العقل ، أضف الى ذلك ان ابن سبئين يفهم هذا الحديث فهماً خاصاً ، فهو يرى أن العقل الذي هو أول مخلوق لله هو عين الخالق ، وهذا — كما يقول ابن تيمية — تفسير لا تدل الألفاظ عليه بوجه من الوجوه ، وفي ذلك كله يقول ابن تيمية : « ثم انه من العجب أن هذا الحديث قد جعله عمدتهم في أصول الدين والمعرفة والتحقيق من يروم الجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية المشائية ، وكل هؤلاء غيروه (يقصد غيروا قراءته) ، وإن كان موضوعاً فرووه : أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل .. وجعلوا هذا حجة وموافقة لما يقوله الفلاسفة المشاؤون اتباع ارسطو من قولهم : أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل الاول ، وقد شاع هذا في كلام كثير من المتأخرين بعد أن رأوه في كتب (رسائل اخوان الصفا) فإن هذه الرسائل هي عمدة هؤلاء ، ووجدوا نحو هذا الكلام في كلام أبي حامد (الغزالي) في مواضع وان قيل أنه رجع عن ذلك .

(١) يقول ابن سبئين في أجريته على أسنة الامبراطور فردريك الثاني استناداً الى هذا الحديث ما نصه : « وقد صح أن العقل أول مبدع أبدعه الحق جل وعلا شرعاً ونظراً ، فهو أول عالم ، واليه ينتهي بصناعة التركيب » ، الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٣٤ ، وانظر أيضاً نص الحديث كما يرويهِ ويفسره ابن سبئين في (بد العارف) ، لوحة ٥٩ - ٦٠ .

« ثم وقع (هذا الحديث) بعده في كلام من سلك هذه السبيل من الجهمية والمتفلسفة من القائلين بوحدة الوجود وغيرهم وهذا باطل من وجوه كثيرة :

أحدهما أن هذا الحديث ، بهذا اللفظ والاعراب لم يروه أحد من رواة الحديث . لا بإسناد صحيح ولا سقيم ، بل الحديث المروي ، وإن كان بإسناد سقيم ، لفظه : أولَ ما خلق الله العقلَ (بنصب أول والعقل) ، وذلك لا حجة فيه على أن العقل أول مخلوق خلق ، إذ لفظه : أولَ ما خلق الله العقلَ ، فقال له أقبل فأقبل ، فهو نصب على الظرف ، إذ ما هي المصدرية ، وهي والفعل بتأويل المصدر الذي يجعله ظرفاً ، كما يقال : أولَ ما لقيت فلاناً سمت عليه ، أي : في أول أوقات لقيه سمت عليه . وإذا كان معناه أنه قال له في أول أوقات خلقه هذا القول ، لم يدل على أنه أول مخلوق ، بل هو دليل على أنه خلق قبله غيره ، إذ قد قال له في أول أوقات خلقه : ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك . وإن كان قد تحذلق من تحذلق من الجهمية القائلين بوحدة الوجود وغيرهم ففسروا الاقبال والادبار بما لا يدل عليه اللفظ .. حتى أن صاحب (البد) (يقصد ابن سبعين) يفسر الاقبال والادبار بما يرجع محصوله الى أصله الفاسد من أن وجوده (وجود العقل) (هو) وجود الحق ، فملوم أن اللفظ المذكور لا يدل على ما فسره (ابن سبعين) به بوجه من وجوه دلالات اللفظ ، (١) .

(ب) ابطال الوحدة المطلقة :

ويوجه ابن تيمية بالإضافة الى ذلك هجومه الى مذهب ابن سبعين في الوحدة المطلقة ، او الوجود المطلق الواحد .

(١) الرسالة السبيلية ، ص ٦ - ٧ .

وهو يحكم على مذهب ابن سبعمين هذا من خلال عبارتين (١) :

الأولى : يقول فيها ابن سبعمين : « رب مالك ، وعبد هالك ، وأنتم ذلك ! الله فقط والكثرة وهم » !

الثانية : يقول فيها ابن سبعمين : « عين ما ترى ذات لا ترى ، وذات لا ترى عين ما ترى ! الله فقط والكثرة وهم » .

ويرى ابن تيمية أن العبارة الأولى توافق أصل ابن سبعمين في أن وجود الخلق هو وجود الخالق ، ولهذا قال ابن سبعمين « وأنتم ذلك » ، فإنه جعل العبد هالكاً ، أي لا وجود له ، فلم يبقَ إلا وجود الرب فقال : « وأنتم ذلك » .

وقول ابن سبعمين - كما يذكر ابن تيمية - « والكثرة وهم » ، مبني على أصله ، وهو قوله : لا موجود إلا الله . ولهذا كان يقول ابن سبعمين وأصحابه في ذكركم : ليس إلا الله بدل قول المسلمين : « لا إله إلا الله » ، وكان يسميهم الشيخ قطب الدين القسطلاني لذلك : اللبسية ، ويقول احذروا هؤلاء اللبسية .

وفهم ابن تيمية لهذه العبارة لا غبار عليه ، فقصده ابن سبعمين بهذه العبارة ، وهي « رب مالك ، وعبد هالك ، وأنتم ذلك » ، أن الحقيقة الوجودية واحدة لا فرق فيها بين الرب والعبد أو الخالق والخلق .

ثم يرد ابن تيمية بعد ذلك على عبارة ابن سبعمين التي يقول فيها : « والكثرة وهم » ، قائلاً أنها عبارة متناقضة ، فيقول : « قال (ابن سبعمين) للكثرة وهم ، وهذا تناقض ، فإن قوله (قول ابن سبعمين) وهم يقتضي

(١) انظر مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ٦٢ ، ص ٧٧ - ٧٨ .

متوهما ، فإذا كان المتوهم هو الوم فيكون الله هو الوم ، وإن كان المتوهم هو غير الوم فقد تعدد الوجود .

« وكذلك : إن كان المتوهم هو الله فقد وصف الله بالوم الباطل ، وهذا مع أنه كفر ، فإنه يناقض : الوجود واحد ، وإن كان المتوهم غيره فقد أثبت غير الله ، وهذا يناقض أصله .

« ثم متى أثبت غيرا لزممت الكثرة ، فلا تكون الكثرة وهما بل تكون حقاً ، (١) .

وعلى الرغم من قوة هذه الحجج في ظاهرها فإن ابن تيمية لم يفهم ما قصده ابن سبئين بقوله : « والكثرة وهم » . وفي رأينا أن ابن سبئين لا يثبت وهماً ، ولا متوهماً ، وما ذكره من قوله « والكثرة وهم » ، يعني أن الكثرة ، لما كانت متوهمة عند البعض ، فإنها لا حقيقة لها ، فالوم إذن ليس بما يثبت ابن سبئين ، لأنه لو كان ابن سبئين متوهماً الكثرة لما كان مثبتاً للوحدة المطلقة ، وإنما يشير ابن سبئين إلى مذهب غيره من يتوهم الكثرة على أي وجه من الوجوه .

أما قول ابن تيمية : « ثم متى أثبت (ابن سبئين) غيرا لزممت الكثرة ، فلا تكون الكثرة وهماً بل تكون حقاً » ، غير صحيح من حيث أن ابن سبئين لا يثبت غيراً ولا كثرة بوجه من الوجوه ، وهو صريح في ذلك .

وأما العبارة الثانية التي نقدها ابن تيمية وهي . « عين ما ترى ذات لا ترى ، وذات لا ترى عين ما ترى » ، فيفهمها ابن تيمية على أنها جمعت بين النقيضين ، وهذا في رأيه محال في حكم العقل ، وجائز في حكم الصوفية من

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ٧٨ .

الاتحادية، فيقول عن ذلك في رسالته (حقيقة مذهب الاتحاديين) : « وهؤلاء الاتحادية يجمعون بين النفي والإثبات » ، كما يقول ابن سبعين : « عين ما ترى ذات لا ترى ، وذات لا ترى عين ما ترى ، ونحو ذلك لأن مذهبهم مستلزم الجمع بين النقيضين » (١) .

وقد رجعنا الى أصل هذه العبارة التي يشير اليها ابن تيمية في كلام ابن سبعين ، فوجدناها نتيجة مترتبة على مقدمات يقدمها ابن سبعين ، ولما كانت النتيجة لا تفهم فهما صحيحاً إلا في ضوء مقدماتها ، فقد رأينا أن نثبت فيما يلي كلام ابن سبعين في هذا الصدد، ونشرح بعد ذلك مقصوده بهذه العبارة.

يقول ابن سبعين في (الألواح) : الله فقط ! الله في كل شيء بأكمله ، وليس فيه الكل والبعض ، وهو شيء فيه ما ليس بشيء وما هو شيء معاً ، فعين ما ترى ذات لا ترى ، وذات لا ترى عين ما ترى ، فجاء من ذلك أنه حصر من انحصر ، وبسط من انبسط ، وانحصر وانبسط » (٢) .

فهذه العبارات عند ابن سبعين تعني أن الله في كل شيء بأكمله ، فلا يصح أن نقول إن فيه الكل والبعض لأن هذا يشعر بالاثنية ، ويؤدي بنا الى القول بانقسام الواحد ، وهذا باطل .

ولما كان الله هو الحقيقة الواحدة ، فلا مجال للتمييز في هذه الحقيقة بين وجود وعدم ، او بين ما هو شيء ، وما هو ليس بشيء ، لما في ذلك أيضاً من الاثنية .

(١) مجموعة الرسائل والمسائل، ج ٤ ، ص ٦٦ .

(٢) الألواح ، ص ١٣٤ .

والإنسان يدرك الحقيقة الوجودية الواحدة أحياناً ، ولا يدركها أحياناً أخرى ، فهو إذا وقف مع رؤية الوجود الظاهر او المنحصر (ومنه وجود الإنسان) لم يدرك هذه الوحدة ، أما إذا أدرك أن الوجود الظاهر الذي يراه هو عين الوجود المطلق او المنبسط ، تحقق بالوحدة المطلقة ، وعرف أن وجوده ليس مغايراً للوجود المطلق بوجه من الوجوه ، وتحقق بأن ما يراه من الوجود الظاهر هو عين الوجود المطلق ، وهذا هو معنى قول ابن سبعين : « فعين ما تَرَى (أي الوجود الظاهر او المنحصر) ذات لا تُرَى (أي الله او الوجود المطلق المنبسط) » .

أما قول ابن سبعين : « وذات لا تَرَى عين ما تَرَى ، فيعني فيه ابن سبعين بالذات التي لا ترى الذات الإلهية ، بمعنى أنها لا ترى موجودات مستقلة عنها ، وإذا فرض أنها تنظر الى هذه الموجودات – التي يتوهمها البعض مستقلة عنها – فإنها لن تجد غير ذاتها ، فهي بذلك عين ما تراه أنت من هذه الموجودات ، والحقيقة أن الذات الإلهية لا ترى ، لأن الرؤية تقتضي رائياً ومرتبئاً ، وفي هذا اثنيانية ، والاثنيانية لا حقيقة لها ، لأن الوجود واحد باطلاق ، لا فرق فيه بين وجود منحصر ووجود منبسط او وجود مطلق ووجود مقيد ، فالموجود منحصر منبسط معاً على حد قول ابن سبعين ، وهو وجود الله فقط !

ونعود الى ابن تيمية فنقول انه لم يفهم عبارة ابن سبعين تلك على وجهها الصحيح ، فقرأها قراءة غير صحيحة كما يلي : « فعين ما تَرَى ذات لا تُرَى ، وذات لا تُرَى عين ما تَرَى » ، فعنده أن الشطر الثاني تكرر للشطر الاول ، وأن العبارة بشطريها جمعت بين نقيضين . وصحيح ان ابن سبعين يجمع في مذهبه بين النقيضين ما دام يسلم بحقيقة واحدة جامعة للكل ،

ولكنه في هذه العبارة بالذات يشير الى معان بعيدة لا يصل اليها آخذها
بمعناها الظاهر .

وجدير بالذكر أن عبارة ابن سبئين هذه تذكرنا ببيت من الشعر لابن
عربي يقول فيه :

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني

مشيراً بذلك الى مذهبه في وحدة الوجود وأنه يرى الحق متجلياً في صور
أعيان الممكنات ولا يراه الحق لأنه هو المتجلي في صورته (١) .

وفي رسالة (جواب أهل الايمان) يذكر ابن تيمية ان ابن سبئين ،
وبعض متفلسفي الصوفية للقائلين بأن الوجود مطلق بشرط الاطلاق عن كل
وصف ثبوتي وسلي هم من جنس القرامطة الباطنية الذين يقولون بأن الله ذات
مجردة عن كل أمر ثبوتي او عدمي ، فلا يقال في الله انه موجود ولا معدوم ،
ولا عالم ولا ليس بعالم ، ولا قادر ولا ليس بقادر ، ولا نحو ذلك ، فيقول
ما نصه : « القرامطة الباطنية يقولون يسلب عنه (أي عن الله) كل أمر
ثبوتي وادمي ، فلا يقال موجود ولا معدوم ولا عالم ولا ليس بعالم ، ولا
قادر ولا ليس بقادر ، ولا نحو ذلك .. ومن قال من الملاحدة المنتسبين الى
التصوف والتحقيق كابن سبئين والصدر القنوي وغيرهما أنه (الله) وجود
مطلق بشرط الاطلاق عن كل وصف ثبوتي وسلي فهو من جنس هؤلاء
(القرامطة الباطنية) ، » (٢) .

(١) الدكتور ابو الملا عفيفي : مقدمته لفصوص الحكم لابن عربي ، ص ١٧ .

(٢) جواب أهل الايمان ، ص ٦٦ - ٦٧ .

والواقع أن للباطنية الذين يشير اليهم ابن تيمية ، والذين يقارن بينهم وبين ابن سبعين ، قد أثبتوا صفات الله بطريقة فيها مخالفة لقانون عدم التناقض .

فإن أحدهم وهو ابوسليمان السجستاني يقول - كما يذكر ابن تيمية نفسه^(١) - بأن الله الواحد الاول القديم لا يقال فيه إنه موجود ولا موجود ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، وذلك لأن الإثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقنا الصفة فيها عليه ، وهذا تشبيه ، فكأن السجستاني وغيره من الباطنية يريدون تنزيه الذات الإلهية عن الحكم بالإثبات والنفي ، والله عندهم لا يجوز أن يوصف بالإثبات ، كما لا يجوز أن يوصف بالسلب ، وهو كما يقولون : إله المتقابلين وخالق الخصمين والحاكم بين المتضادين ، ويعلمو بذلك عن كل صفة ثبوتية او سلبية .

ووجه الشبه بين ابن سبعين والباطنية في هذا الصدد واضح : لأن ابن سبعين يرى كما يرى اولئك الباطنية أن الله يعلم على كل اسم يسمى به ، وفي هذا يقول : « ان الحق ليس بناقص ولا تام .. وهو مبدع الاشياء ، ومفيض الخيرات علينا فيضاً تاماً ، وخيره لا نهاية له ولا ابعاد .. فقد بان وصح ان الحق فوق كل اسم تسمى به وأعلى منه وأرفع »^(٢) . وقد رتب ابن سبعين على مذهبه في الوحدة المطلقة او الاحاطة كذلك ان لا تمايز بين المتناقضات والمتضادات ، فالإحاطة التي هي الوجود المطلق تجمع بين الزوج والفرد ، والباطن والظاهر ، والذاهب من الزمان والحاضر ، والغني والفقير ، والمؤمن

(١) الرسالة السبعينية ، ص ٨ ويذكر ابن تيمية انه نقل هذا الكلام عن ابي سليمان السجستاني المعروف بالنطقي احد الباطنية القرامطة عن كتاب له عنوانه (الأقالييد الملكتوتية) .

(٢) بد المعارف ، لوحة ٤٠ . وانظر أيضاً ص (٢٠١) من هذا البحث .

والكافر ، وغير ذلك من المتقابلات المتضادة او المتناقضة ، وهو يرى كذلك أن الوجود - إذا ارتفع الجهل وظهرت وحدته - « يرد الاضداد والايثار شيئاً واحداً » ، وهذا ما يسميه ابن سبئين بـ « الصلح » الذي من شأنه أن يزيل التضاد والذي من شأنه رفع الإضافة (١) .

ويرد ابن تيمية على الباطنية وابن سبئين مبيناً مخالفتهم لقواعد المنطق قائلاً: ان سلب النقيضين على الوجه الذي يقولون به ممتنع كما أن جمعها ممتنع ، فيمتنع أن يكون شيء من الاشياء لا موجوداً ولا معدوماً ، وتناقضهم في رأيه ظاهر أيضاً لأنهم لا بدّ أن يذكروا ما ذكروا أنه يسلب عنه النقيضان ببعض الأمور التي يتميز بها ليخبر عنه بهذا السلب ، وبذلك يكون قولهم بأن الله لا يوصف بالنفي كما لا يوصف بالاثبات (كما تقول هو لا أ ولا لا أ) مخالف لقانون عدم التناقض ، وهو ما يحكم به العقل بداهة .

ولعل السجستاني كان قد أحس بما في قوله ذلك من ضعف فحاول أن يدافع عنه قائلاً (٢) : « إننا لم نجعل بين متناقضين بل رفعناهما » ، وقائلاً أيضاً : « نحن لا ننفي النقيضين بل نسكت عن إضافة واحد منهما إليه ، فلا نقول : هو موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل » (٣) .

وعلى الرغم من دفاع السجستاني هذا تظل مخالفة الباطنية وابن سبئين للمنطق قائمة ، لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا يصدقان معاً في آن

(١) شرح رسالة المهد ، ص ٥٥ .

(٢) انظر الرسالة السبينية ، ص ١ - ٨ .

(٣) جواب اهل الايمان ، ص ٦٧ .

واحد على شيء واحد ، فضلاً عن أن الشيء لا بدءاً أن يتصف بواحد منها ، وكذلك المتضادان فإنها لا يجتمعان معاً في آن واحد في الشيء الواحد . على الوجه الذي يذهب اليه الباطنية وابن سبين .

ثم يسوق ابن تيمية حجته في ابطال فكرة الوجود المطلق عند ابن سبين قائلاً : « لكن هؤلاء (يقصد ابن سبين وغيره من القائلين بمذهبه) يقولون هو وجود مطلق .. والمطلق بشرط الاطلاق عن كل قيد سلبى وثبوتى إنما يكون في الأذهان لا في الأعيان ، ^(١) .

ويشرح لنا ابن تيمية حجته في قوله إن الوجود المطلق الذي يقول به ابن سبين وغيره هو في الأذهان لا في الأعيان ، قائلاً ان الحقائق لها اعتبارات ثلاث ، اعتبار العموم ، واعتبار الخصوص ، واعتبار الاطلاق .

فإذا قلنا إنسان عام او جسم عام ووجود عام ، فهذا لا يكون إلا في العلم واللسان ، وأما الخارج عن ذلك ، فما ثم شيء موجود في الخارج يعم شيئين ، ولهذا كان العموم من عوارض صفات الحي ، فيقال : علم عام ، وإرادة عامة ، وغضب عام ، وخير عام .. الخ .

أما الخصوص فيعرض لها إذا كانت موجودة في الخارج ، فإن كل شيء له ذات وعين تختص به ، ويمتاز بها عن غيره أعني الحقيقة المبنية الشخصية التي لا اشتراك فيها مثل : هذا الرجل ، وهذه الجنة ، وهذا الدرهم وما عرض ، لها في الخارج فإنه يعرض لها في الذهن ، فإن تصور الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية ، فإنها تشمل الوجود والمعدم ، والمتنع والمقدرات .

(١) جواب اهل الايمان ، ص ٦٧ .

وأما الاطلاق فيعرض لها إذا كانت في الذهن بلا ريب ، فإن العقل يتصور إنساناً مطلقاً ووجوداً مطلقاً ، وليس في الخارج إنسان مطلق ، ولا حيوان مطلق ، وليس فيه مطلق بشرط الاطلاق وعلى ذلك يرى ابن تيمية أن : « من قال إن وجود الحق هو الوجود المطلق (كابن سبمين) فحقيقة قوله إنه ليس للحق وجود أصلاً ، ولا ثبوت إلا نفس الأشياء المعينة المتميزة ، والأشياء المعينة ليست إياه ، فليس (الوجود المطلق) شيئاً أصلاً »^(١) .

وهكذا يرى ابن تيمية أن الوجود المطلق على الوجه الذي يؤمن به ابن سبمين هو أمر في الأذهان لا في الأعيان ، فللانسان أن يتصور وحدة مطلقة أو وجوداً مطلقاً ما شاء له التصور دون أن يكون لهذه الوحدة نصيب من الحقيقة ، ولا شك أن ابن تيمية يقيس هذه الوحدة بمقاييس المنطق ، على حين أن ابن سبمين له منطقته الخاص وهو غير المنطق المتعارف عليه^(٢) ، والوحدة المطلقة عنده ليست من جنس ما يكتب بالعقل وأنظاره وإنما هي أمر ذوقي لا مدخل للعقل في الحكم عليه !

(ج) مقارنة مذهب ابن سبمين بمذاهب غيره من متفلسفة الصوفية :

ويعقد ابن تيمية في كثير من مصنفاته مقارنات طويلة بين مذاهب الصوفية المتفلسفين كابن عربي وابن الفارض و صدر الدين القونوي ونجم الدين ابن اسرائيل والعفيف التلمساني ، ومن نماذجهم .

وابن تيمية وإن كان يفتن أحياناً الى الفروق التي توجد بين مذاهب

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ ، ص ٢١ - ٢٢ .

(٢) سيأتي في هذا البحث بمد ذلك فصل خاص عن منطق ابن سبمين او منطق الحق .

اولئك الصوفية المتفلسفين ، إلا أن الغالب عليه الخلط بينها والرد عليها
مجتمعة ، وفي أحيان كثيرة يعوزه الفهم الدقيق لعبارات اولئك الصوفية
لأخذه بظواهرها .

ففي (رسالة ابطال وحدة الوجود) يظهرنا ابن تيمية هل ان أصحاب
وحدة الوجود الذين يقترب منهم من مذهب الحلول والاتحاد يقولون على
اختلافهم بأن الوجود واحد ، فالوجود الواجب الواجب للخالق هو الوجود
الممكن للمخلوق ، ومن هؤلاء ابن عربي وصاحبه القونوي وابن سبعين وابن
الفارص^(١) وعامر البوصيري والفرغاني والششتري تلميذ ابن سبعين وغيرهم^(٢) .

ولكن ابن تيمية وإن كان يخلط أحيانا بين مذاهب هؤلاء على هذا الوجه
الذي تبيناه ، إلا أنه في بعض مواضع من مصنفاته يميز لنا مقالة ابن سبعين عن
مقالات غيره من أولئك الذين ذكرهم : كابن عربي والقونوي والتلمساني^(٣) .

فلئن عربي في رأيه يزعم أن الأعيان ثابتة في المدم غنية عن الله في

(١) هنا يظهر خلط ابن تيمية بين المذاهب ومن أمثلة خلطه اعتباره ابن الفارص قائلاً
بالوحدة الوجودية . على حين أنه قائل بوحدة شهود لا وحدة وجود كما أثبتته استاذنا الدكتور محمد
مصطفى حلمي في بحثه ، انظر : ابن الفارص والحب الإلهي ، ص ٢٥٦ وما بعدها .

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٣) لابن تيمية كلام كثير في ابطال مذهب ابن سبعين ومذاهب غيره من صوفية الوحدة ،
وفيه تكرار كثير ، وهو منبث في تضاعيف مصنفاته . (انظر على سبيل المثال الرسالة السبعينية
ص ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ١٠٠ ، ١١٦ ، منهاج السنة النبوية ، ج ١ ، ص ١٠١ ،
رسالة الفرقان بين الحق والباطل بمجموعة الرسائل الكبرى ، ج ١ ، ص ١٤٤ - ١٥٥) ،
وقد اقتصرنا هنا على أهم ما يعرضه ابن تيمية من المقارنات بين مذهب ابن سبعين ومذاهب غيره ،
ومن أراد زيادة في هذا الباب فليرجع الى المواضع التي أشرت إليها .

أنفسها ، ووجود الحق هو وجودها ، والحالت مفتقر الى الأعيان في ظهور وجودها ، وهي مفتقرة اليه في حصول وجودها الذي هو نفس وجوده (١) ، ولكن لما كانت هذه الأشياء ثابتة في العدم ثم فاض الحق عليها بوجوده ، فالوحدة إذن في الوجود ، والاختلاف في الذوات .

والصدر القنوي يفرق بين الاطلاق والتعيين ، فيقول : ان الواجب هو الموجود المطلق لا بشرط (٢) ، ثم يقول ان الله تعالى هو الوجود المطلق والمعين ، كما يفرق بين الحيوان المطلق والحيوان المعين والجسم المطلق والجسم المعين ، وليس لله وجود أصلاً ولا حقيقة إلا نفس الوجود القائم بالخلوقات (٣) .

والعفيف التلمساني لا يفرق بين ماهية وجود ، ولا بين مطلق ومعين كما يفرق القنوي ، ولا بين وجود وثبوت كما يفعل ابن عربي ، بل عنده ما ثم سوى ولا غير بوجه من الوجوه ، والعبد يشهد السوى ما دام محجوباً فإذا انكشف حجاباه رأى أنه ما ثم غير ، والكائنات عنده بالنسبة للحق كأمواج البحر بالنسبة الى البحر (٤) .

أما ابن سبعين فيقول أيضاً في (بد المعارف) و (الاحاطة) كما يقول

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ٦٦ .

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ٦٧ ، ونص عبارة القنوي التي يشير إليها هو : « مأخوذ (أي الوجود) لا بشرط شيء ، ولا بشرط لاشيء » ، انظر صاري عبد الله ، شرح مشنوي . ١٩٢٧ ، ج ٤ ، ص ١١٩ ، وانظر أيضاً : Massignon : Recueil de textes .. etc, p. 229.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ١٧٧ .

(٤) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ ، ص ٢٣ ، ١٧٧ - ١٧٨ .

التلمساني بأنه ما ثم غير ، ولذلك فهو كما يقول ابن تيمية : أقرب الى التلمساني منه الى ابن عربي او صدر الدين القونوي (١) .

ولكن ابن سبئين يزيد على هؤلاء - كما يقول ابن تيمية - بقوله : ان الوجود الواجب والوجود الممكن بمنزلة المادة والصورة على نحو ما شرحناه في موضع سابق من هذا الفصل .

ويظهرنا ابن تيمية بمد ذلك على أن للقائلين بوحدة الوجود ثلاث مقالات : الأولى : أن يقولوا بأن الذوات بأسرها كانت ثابتة في اللعدم ، وذاتها أزلية أبدية ، حتى ذوات الحيوان والنبات والمعادن والحركات والسكنات ، وأن وجود الحق فاض على تلك الذوات ، فوجودها وجود الحق ، وذواتها ليست ذوات الحق ، ويفرقون بين الوجود والثبوت ، فما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك .

الثانية : أن يقولوا بأن الله تعالى هو الوجود المطلق والمعين معاً .

الثالثة : أن يقولوا بأنه ما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجوه .

ويرى ابن تيمية أن ابن سبئين قائل بالمقالة الثالثة التي تقضي نهائياً على فكرة الأغيار والسوى ، وبذلك يكون ابن سبئين قد أطلق الوحدة وبالغ في إطلاقها كما فعل التلمساني (٢) ولا كذلك ابن عربي والصدر القونوي اللذان

(١) مجموعة الرسائل والمائل ، ج ١ ، ص ١٧٨ .

(٢) لعل الأصح أن يقال ان التلمساني (المتوفى سنة ٦٧٥ هـ) هو الذي تأثر بابن سبئين في الوحدة المطلقة ، لأن ابن سبئين وان كان معاصراً للتلمساني إلا أن التلمساني كان أصغر منه سناً ، وقد التقى ابن سبئين بالصدر القونوسي وتلميذه التلمساني ابان اقامته بمصر وكان التلمساني لا يزال شاباً ، ولما سئل ابن سبئين عن رأيه في التلمساني أجاب بأنه أحذق من شيخه القونوي . انظر ص ٨٠ - ٨١ .

أثبتنا تفرقة بوجه ما بين الله والعالم ، وان كان القونوي فيما يبدو لنا أكثر نفيًا للتفرقة من ابن عربي .

ولذلك يرى ابن تيمية (١) ابن عربي أقرب أولئك الصوفية إلى الإسلام لأنه يقر الأمر والشرائع وبأمر بالسلوك مما أمر به المشايخ ، ويفرق بين الظاهر والمظاهر ، ويرى القونوي أبعد عن ابن عربي عن الشريعة والإسلام. أما التلساني - ويلقبه ابن تيمية بالفاجر - فهو في رأيه أخبث القوم وأعظمهم في الكفر وأكفرهم بالله وكتبه ورسله وشرائعه واليوم الآخر ، إذ هو لا يفرق بين الوجود والثبوت كما يفرق ابن عربي ولا يفرق بين المطلق والمعين كما يفرق القونوي ولكن عنده ما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجوه .

وطبيعي أن يكون ابن سبعمين في نظر ابن تيمية كالتلساني في الحُبث والكفر لما بين مذهبه ومذهب التلساني من الاتفاق .

وهكذا يتبين لنا من كل ما سبق أن ابن سبعمين قائل بالوحدة المطلقة وأنه استهدف بذلك لهجوم ابن تيمية .

والواقع أن الذين هاجموا ومنهم ابن تيمية إنما ينظرون إليه بمنظار ظاهر الشريعة وقيسون كلامه بمقاييس المنطق ، وهم في رأينا معذورون في ذلك بحكم كونهم فقهاء يدافعون عن الشريعة .

على أن ابن سبعمين كان يعلن - وكأنه يرد على أولئك الفقهاء - أنه في

(١) أنظر مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ١٧٦ وما بعدها ، وأيضاً نفس المرجع

، ص ٢٣ وما بعدها

مذهب الوحدة المطلقة لا يأخذ بمنهج الفقهاء ، ولا بمنهج المتكلمين ، ولا بالفلسفة ومناهجها ولا بالتصوف الخالص ، وإنما هو يأخذ بما يسميه بعلم التحقيق ، وهو علم خاص به باعتباره محققاً يختلف في موضوعه ومنهجه عن كل العلوم .

وهكذا يبيّن ابن سبّين على الوحدة المطلقة مذهباً في التحقيق والمحقق ، وفي الفصل التالي بيان ذلك .

الفصل الثاني

التحقيق والمحقق

علم التحقيق - المذاهب الخمسة - الكالات
وأسابها عند رجال المذاهب الخمسة - موقف
ابن سبعمين من الفقهاء والأشعرية والفلاسفة
والصوفية - المحقق باعتباراه واسطة بين الله
والعالم - مقارنة مذهب ابن سبعمين في المحقق
بمذاهب غيره من الصوفية في «الانسان الكامل»
و «القطب» - ابطال ابن سبعمين لنظريات
التقدمين عليه في «الكلمة» - المحقق
والتحقيق بين الكتاب والسنة .

١ - علم التحقيق :

يعتقد ابن سبعمين أن الوحدة المطلقة على الوجه الذي يقول به وتبيناه في
الفصل السابق « هو مما لم يسمع في عصر ولا قيل انه ظهر في دهر ولا بما

دون أو علم في فلاة أو مصر^(١) ! » .

وهذه الوحدة المطلقة عند ابن سبين هي موضوع علم خاص يسميه بالتحقيق ، والمتحقق بها يكون حاوياً لكل الكالات الوجودية والعرفانية ، ويسميه ابن سبين قارة بالمحقق وثارة بالمقرب .

ولا يصل المحقق أو المقرب إلى هذه الوحدة المطلقة إلا بعد سلوك طريق طويل شاق يسميه ابن سبين بالسفر ، وفي ذلك يقول للامبراطور فردريك الثاني : « واعلم أن الفيلسوف والصوفي والأشعري ، وبالجملة جميع من تكلم ، لا يقدر على ادراكه (يقصد علم الوحدة) والاتصاف به ووصف ماهيته دون أن يحققوا علم السفر وتحققها على التمام ، وأنا تزعم أن أناظر على ذلك أهل الأرض . وهو يقول للامبراطور أيضاً : « والذي يتكلم بها (أي بالوحدة) يقطع رأسه في عالم الشهادة ... وبالجملة لا سبيل إلى الوقوف على شيء من ذلك كله إلا بالوصول إليه والحلول فيه ، فإنه من الأشياء التي لم تألفها الطباع ولا علمتها النفوس ، وهي (أي الوحدة) حضرة عليّة بهيئة فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، والتحكم على وصفها بالألفاظ مما لا يحمل ولا يجوز ولا يمكن^(٢) » .

والمحقق أو المقرب ، بعد ظفره من سفره بعلم الوحدة ، يكون حاله أكمل حال وأعلاه ، وإلى ذلك يشير ابن سبين في (بد المعارف) بقوله : « ... المحقق إذا ظفر بحقيقة الوصول كان حاله أعلى وأجل من الذي يظنه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلي ، إذ المقرب لا يقنع إلا بالوجود المطلق ،

(١) بد المعارف ، لوحة ٧٩ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٤١ .

وما يشير اليه الضمير هو في الوجود المقيد ، ومعقول الاضافة غير منفصل عنه . والفيلسوف لا يخرج عن هذا بوجه ، وجميع ما يموه به من علم الوحدة وما بعد الطبيعة والتوحيد المطلوب والتام والكمال وغير ذلك لا حقيقة له^(١) .

ويرى ابن سبئين أن معرفة الوحدة المطلقة في النفس قبل التصور والتصديق ، ولعل مقصده بذلك أن الوحدة المطلقة أمر فطري في النفس لا سبيل إلى ادراكه إلا بالذوق لا العقل ، فيقول : « وهذا العلم (علم الوحدة المطلقة) في الخلد قبل التصور والتصديق لا بعدهما^(٢) » .

وعلم الوحدة المطلقة عند ابن سبئين أو علم التحقيق ، هو وحده العلم الإلهي على التحقيق ، فيقول ابن سبئين في ذلك للامبراطور فردريك الثاني : « والذي تحتاج أن تعلمه أن الأولى أن يطلق العلم الإلهي على معرفة الوحدة ، وأن المقصود منه هو التوحد ، وأن الموحد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المحضة^(٣) » .

والتحقيق الذي يتحدث عنه ابن سبئين هو نوع من العرفان الذوقي الخاص ، وهو يعد في رأيه أسمى من كل علم أو معرفة سواء عند أصحاب النظر العقلي أو الصوفية على نحو ما سنتبين فيما يلي :

٢ - المذاهب الخمسة :

يذكر شارح رسالة المهدي وهو أحد تلاميذ ابن سبئين^(٤) أن أستاذه قد

(١) بد العارف ، لوحة ٦٣ .

(٢) رسالة الاحاطة ، ص ٤٥١ .

(٣) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٢٦ .

(٤) شرح رسالة المهدي ، ص ١١ .

اطلع على القوانين المتقدمة كلها الشرعية والفلسفية والأدبية ، وحصر الكتب المنزلة فيها وغير المنزلة من أول مبدأ العالم إلى عصره ، وأنه عرف مجملها ومفسرها ومهملها ومخصصها وفك غوامضها ، ثم بعد ذلك خصص منها خمسة مذاهب فقط ، منها أربعة ناقصة وواحد كامل ، والمذهب الواحد الكامل الذي قرره ابن سبعين هو المذهب الذي يسميه بمذهب المحقق .

أما المذاهب الأربعة الأخرى وهي - عند ابن سبعين - مذاهب الفقيه ، والأشعري^(١) ، والفيلسوف ، والصوفي ، فهي على حد تعبيره : « ما ينبغي أن تذكر ، ولا تجمل مخاطبتها^(٢) » ، وهذا بالقياس إلى مذهب المحقق .

ومع ذلك يحمل ابن سبعين كل مذهب من المذاهب الأربعة مصيباً في بعض الأشياء ، وغير مصيب في بعضها الآخر ، ويقر كل مذهب منها على أصابته ، وينبه على المواطن التي أخطأ فيها .

ثم رتب ابن سبعين مذهبه في التحقيق على أساس من هذه المذاهب الأربعة ذاتها ، وهي مذهب الفقهاء ، ومذهب الأشعرية ، ومذهب الفلاسفة الاتقياء ، ومذهب الصوفية الأولياء ، ولما زاد عليها علم الوحدة ، اعتقد أنه وصل بذلك إلى الكمال الذي يراد لذاته ، والسعادة التامة الأبدية ، والخير المطلق الذي لا يحصر ولا يقدر^(٣) .

(١) لعل ابن سبعين قد خصص مذهب الأشعرية وحده من بين مذاهب المتكلمين الأخرى بالنقد . لأن مذهب الأشعرية كانت في عصر ابن سبعين وفيما قبله بوقت طويل هو المذهب الكلامي الذي ساد في معظم أنحاء العالم الإسلامي ، أما مذهب المعتزلة في عصره فكان قد تلاشى أو كاد .

(٢) شرح رسالة العهد ، ص ١١ - ١٢ .

(٣) شرح رسالة العهد ، ص ١٢ .

ولذلك يقول ابن سبعين في رسالة (الفتح المشترك) مخاطباً مريداه :
 « .. تأخذ من الفقيه المحافظة (على الأحكام الشرعية) ومدلول صيغه فيها ،
 ومن الأشعري السياسة بك في مذهبه لا به .. » ، ومن الفيلسوف الصناعة
 الرئيسية والحكمة التي تفيد معرفة الأشياء حسبما تعطيه وتقتضيه طبيعة
 البرهان ، ومن الصوفي مكارم الأخلاق والتجرد المحض حتى تجردك وتظفر بك ،
 ومن المقرب ماهية كالك الأول والثاني (١) .. (٢) .

وغرض المقرب بعد ذلك هو - كما يقول ابن سبعين في (بد العارف) -
 « أنه ينبه على غلط الرجال الأربعة ، وحينئذ يتكلم بالحق في نفسه ، (٣) .

على أن الذي يقرأ مصنفات ابن سبعين يحس أن ابن سبعين عنيف للغاية
 في نقده لمذاهب الفقهاء والأشعرية والفلاسفة والصوفية ، حتى ليظن أن ابن
 سبعين يبطل هذه المذاهب بالكلية ، ويراها لغوياً لا فائدة فيه ، ولكن الحق
 أنه لا يقصد من ذلك النقد العنيف إلا التنبيه على نقص تلك المذاهب بالقياس
 إلى مذهب المحقق ، وهي أيضاً لازمة من حيث أن لكل منها كلاً لازماً
 للمسترشد الذي يريد أن يصل إلى التحقيق ، وإلى ذلك يشير ابن سبعين في
 (بد العارف) بقوله : « فالرتب الأربعة هم الذين ينبغي أن يتكلم معهم لا
 غير وان سمعتني نوبخهم ، ونرد عليهم ، ونذم مذهبهم ، فلا تتخيل أنى نذمهم

(١) الكمال الأول هو في التحقيق بالوحدة وهو كمال المحقق ، والكمال الثاني هو ما دون ذلك
 من جماع كمالات العلوم التي لل مراتب الأربع وهي الفقه والكلام والفلسفة والتصوف ، كما فهمناه
 من عباراته هنا ، ومن عبارته في رسالة العهد التي يقول فيها : « والغرض بمجول الله في تحصيل
 الكمالات .. الخ » (أنظر رسالة العهد ، ص ٣ ، وشرح رسالة العهد ، ص ١١ - ١٢ .

(٢) رسالة الفتح المشترك ، ص ٢١٣ .

(٣) بد العارف ، لوحة ٨٥ .

بذم مطلق ، ولا نستنقصهم بوجه إلا بإضافتهم المقرب ، ولثلا يفلط السالك
 والمسترشد فيهم فيترك الحق ويهمل طريقته ، وأنت بالجملة ان سمعت مني :
 تستعين بالفقيه في العمل ، وبالأشعري في الحب للشريعة ، وبالفيلسوف في
 الصنائع العلمية والعملية ، وبالصوفي في الحال الصادق ، والمكاشفات ،
 والاتصاف بالأموال التي لا من جنس ما يكتسب ، وباصطلاحهم في ذلك
 وتواليهم وأقوالهم وما هم عليه ، وبالمقرب في الجملة ، وفي كل شيء يقوله
 ويفعله . فإذا استشرفت عليه لا تنظر الى ما سواه (أي ما سوى المقرب) ،
 ولا ترده ولا تهواه ، وانساه ولا تتمناه « (١) .

وهكذا يرى ابن سبعين مع نقده لمذاهب الفقهاء والأشعرية والفلاسفة
 والصوفية ان هذه المذاهب ذاتها مما لا غنى للمسترشد عنه .

٣ - الكالات وأسبابها عند رجال المذاهب الخمسة :

ويرى ابن سبعين ان لكل رجل من الرجال الخمسة وهم الفقيه والأشعري
 والفيلسوف والصوفي والمحقق كالأخصاً بالنسبة له ، وللوصول الى هذا الكال
 الخاص أسباب او آلات معينة ، وأكملهم على الاطلاق هو المحقق .

أ - فهو يرى أن أسباب الكالات عند الفقيه (٢) في تحصيل مذهبه هي
 معرفة لسان العرب ومعرفة اللغة العربية ، وحفظ الكتاب والسنة ، ومعرفة
 تاريخ الآيات والاحاديث ، والعلم بالناسخ والمنسوخ ، والنظر في الحكم والمتشابه
 وغير ذلك مما هو متعلق بعلوم الكتاب والسنة ، والعلم عند الفقيه كما يعرفه

(١) بد العارف ، لوحة ١١٣ .

(٢) أورده شارح رسالة العهد ، ص ١٧ ، ص ٢٤ .

ابن سبئين هو « معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد ، ومعنى العلم عنده (عند الفقيه) ما يفهم ، او ما يفهم منه خطاب الله تعالى وخطاب رسوله ﷺ ، وينظر ذلك من كلام العرب والسلف الصالح ، (١) .

ويظهرنا شارح رسالة المهدي في تفسيره لعبارة ابن سبئين في (رسالة المهدي) التي يقول فيها: « والغرض بحول الله في تحصيل الكمالات .. الخ ، ان الكامل من الفقهاء بحسب ما يرى ابن سبئين هو الذي عرف أحكام المكلفين مفروضها ومسنونها، وتفسير كتاب الله، وفهم مدلول التنزيل ، وعرف الحكم والمتشابه وذلك كله الدليل والبرهان (٢) .

ب - أما أسباب الكمالات عند الأشعري فهي كما يرى ابن سبئين سلامة العقل والقطرة، والاجتهاد الكلي، والبحث المسدد، والمعلم الخبير الناصح (٣) ، ويقول ابن سبئين أيضاً : « ان السبيل الى معرفة الاشياء (عند الأشعري) والدلالة على معرفتها من أربعة أوجه : أولها ما يعلم بالحواس ، ثم بالبديهة وهو علم الضرورة عنده ، ثم بالخبر ، ثم بالدليل ، (٤) »

أما كمال الأشعري فهو أن يكون محصلاً لما تقدم من مذهب الفقيه، ولكنه يزيد على الفقيه بمعرفة ما يجب لله ويجوز عليه ويستحيل في حقه ، وهو إلى جانب هذا يحجر توحيداً بالدليل المركب من المنقول والمعقول ، وهو ينزه الله

(١) بد العارف ، لوحة ٢٧ .

(٢) شرح رسالة المهدي ، ص ١٢ .

(٣) شرح رسالة المهدي ، ص ١٧ .

(٤) بد العارف ، لوحة ٢٩ .

عن الحد والرسم ، ويعرفه بالوصف والاسم ، ويعلم أسماء ذاته وكونها ذات مسمى ، وأسماء صفاته ويزعم أنها لا هي هو ولا هو غيرها ، وأسماء الأفعال جعلها غيراً محضاً ، ويقطع الحضم المعطل بدليل افتقار الفصل المحدث إلى محدثه ، ويقصم ظهر المشبهة بصفات القديم وما يليق . وبالجملة الكامل من الأشعرية يعرف المحدث وصفاته والقديم وصفاته التي يجب أن تنسب إلى ذاته (١) .

ج - وأسباب الكمال عند الفيلسوف أو الحكيم هي تحصيل المطالب الأصلية ، والعلوم المنطقية ، مثل كتاب « إيساغوجي » و « المقولات العشر » و « باري أرمينياس » و « أنالوطيقي » الخ ... ، وسعادة المولد ، وحن المعلم ، وما أشبه ذلك ، وما يلحقها من التجرد والرياضة (٢) .

والكامل من الفلاسفة ، كما يذكر شارح رسالة العهد ، نقلاً عن مصنف لابن سبعين عنوانه (نتيجة الحكم) ، هو الذي يصل بالجواهر (الروح) إلى العقل الفعال ، وبالعلم إلى الكلي ، أو يكون في الفعال بالجواهر وفي المقصود بالعلم (٣) .

د - أما الصوفي ففي أسباب الكمال أنواع (٤) :

صوفي يأخذ مقدماته الأول من الفقيه في الأعمال الشرعية ، ومن الأشعري

(١) شرح رسالة العهد ، ص ١٢ - ١٣ .

(٢) شرح رسالة العهد ، ص ١٧ - ١٨ .

(٣) شرح رسالة العهد ، ص ١٧ .

(٤) ذكره شارح رسالة العهد ، شرح رسالة العهد ، ص ١٨ .

في الاعتقاد ، ويركب على ذلك التوجه والمجاهدة والتوكل والتسليم والتفويض والرضا .

وصوفي يرى سبب الكمال التخلي عن غير الله ، والتخلي بصفات الله ، والتجلي ثمرة ذلك كله .

وصوفي يرى سبب الكمال الصدق والاخلاص ، واستصحاب الحال ، وثبوت القدم ، والتجرد المحض ، والتخلق الكلي .

ويظهرنا ابن سبعين بالاضافة إلى ذلك على وسائل الصوفية للوصول إلى الكمال بالرياضة ، وهي قطع عقبات النفس ، وتجريد القلب عن غير الله ، والزهد والصوم وأفعال البر ، ودخول الزاوية ، والعزلة والخلوة ، والتلاوة والذكر ، والدعاء ، والاعتسال ، والتبخر بالبخور والقسط والروائح الطيبة (١) ، وغير ذلك مما يصطنعه الصوفية في رياضاتهم العملية .

اما الكامل من الصوفية - كما يذكر شارح رسالة العهد نقلًا عن رسالة لابن سبعين عنوانها (نتيجة الحكم) - فهو العالم بالمشروع (الشريعة) والمعقول بشرط أن يكون فيها نحو الصواب. ويغلب الأحوال على الأقوال ، ويعلم ذلك من سيرته . وأرقى من هذا كلاً من الصوفية ذلك الذي حصل مقام الاسلام والايمان والاحسان بالتجوهر ، ووجد الآنية في خبره ثابتة النسبة ، غير أنها تختلف فيه من جهة الشعور ويحد الافتقار إليها ، وأرقى من هذا الأخير من الصوفية أيضاً من حصل مفهوم الأسماء الإلهية في ماهيته ، وحصل الاحاطة (الوجودية) ولم يتلاعب ضميره بوم (يقصد وهم التفرقة) ولا كان من وهم ولا في وهم (٢) .

(١) بد العارف ، لرحمة ٣٩ - ٤٠ .

(٢) شرح رسالة العهد . ص ١٦ .

هـ - أما المحقق أو المقرب ، فله - عند ابن سبعمين - شأن آخر :

فأسباب الكمال عنده غير أسباب الكمال عند غيره ، وهي عنده لا تخرج عن اسقاط الاثنية من الوجود والنظر إلى كل شيء في ضوء الوحدة ، فـ « أسباب الكمال عند المحقق ... زمان حائل ، ومكان آفل ، ومضاف زائل ، وطالب نائل ، وخبير خبره ذات مخبره ، وعلم علمه عين معلومه ، وحصر ممتد ، وقضية تجدد ، وفرع هو ذات أصله ، ونوع لا عموم لجنسه ^(١) ! » ، وذلك لأن الوحدة المطلقة عند ابن سبعمين لا مجال فيها للقول بالزمان والمكان والاضافة ، والفرق بين الطالب ومطلوبه والخبير ومخبره ، والعلم ومعلومه ، والوجود المنحصر والوجود الممتد ، والفرع والأصل ، والنوع والجنس إلى غير ذلك مما يازم عن مذهب في الوحدة المطلقة تنتفي فيه جميع الاضافات والنسب نفيًا مطلقاً .

لذلك فان الكامل المحقق لا ينظر إلى كمالات غيره ممن هم في رتبة أدنى من رتبته ، بل الكمال عنده على حد تعبير ابن سبعمين في (نتيجة الحكم) هو اهمال ذلك الكمال (الذي للغير) وترك ذلك الحشو ^(٢) .

والكمال الذي للمحقق هو الكمال الذي لا يتصور فيه الزيادة ولا النقصان ، ولا كذلك الشأن في الكمال الذي يكون بالإضافة الى مذهب او الى رجل . فالكمال - في الحقيقة - واحد بالنظر الى ماهية الانسان ، وإن كان كثيراً بالنظر الى لواحقه وكونه ^(٣) .

(١) أورده شارح رسالة العهد ، شرح رسالة العهد ، ص ١٨ .

(٢) شرح رسالة العهد ، ص ١٧ .

(٣) شرح رسالة العهد ، ص ١١ .

فالمحقق او المقرب على حد تعبير شارح رسالة العهد هو « كنه الكالات
وكنه الإمكانيات » (١) ، ولذلك فإن « المقرب لا يذكر مع احد من هؤلاء
(الفقهاء والاشعرية والفلاسفة والصوفية) بوجه ، ولا يقع بينهم وبينه مقارنة ،
لأن المقاربة لا تقع إلا في الأنواع المتفقة بالحدود المختلفة بالكيف ، والمحقق
خارج عما ذكرناه » (٢) . كما يقول ابن سبئين .

٤ - موقف ابن سبئين من الفقهاء والاشعرية والفلاسفة والصوفية :

وعلى أساس من حصر الكمال الانساني في المحقق وحده ، نجد ابن سبئين
يشدد في حملته على الفقهاء والاشعرية والفلاسفة والصوفية ، وهو يعمن أحيانا
في تجريحهم حتى ليشمرنا بفروره واعتداده الشديد بنفسه وبمذهبه .

أ - فهو يرى أن الفقيه ، وإن كان يستند الى الشريعة والشريعة في ذاتها
حق ، إلا أنه يفسد الشريعة بالتدريعات العديدة التي يفرعها على أحكامها ،
وهو أحيانا يفتي من عند نفسه بما قد يغير الشريعة ، وأحيانا أخرى يتمسك
بالتقليد الأعمى فيقيس اليوم بالأمس ، ويدعي أنه فاهم للكتاب والسنة في
ذلك ، والأمر ليس كذلك . وبهذا كله يصد الناس عن الشريعة وبالجملة هو
في ضلال ليس بعده ضلال ، وفي ذلك يقول ابن سبئين : « وأما الفقيه فهو
صالح الاصل (يقصد الشريعة التي يستند اليها وهي في ذاتها صالحة) فاسد
الفرع ، صادق الجنس كاذب النوع ، يتكلم من عند نفسه ، ويقيس اليوم
بأمسه ، ويفتي السائل ، ويترك نفسه في رتبة المسؤول . يزعم أنه يفهم كلام

(١) شرح رسالة العهد ، ص ١٧ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٢٦ .

الرسول وخير الرسل ، ويعمل دينه ويتممه برأيه واجتهاده ، ويعطل قوله على خبر الذي أخرجه من عباده ، ويدفع اليقين بالجهل ، ويفعل فعل أبي جهل .
يجب نور الله تعالى عن عباده بالفروع المعللة ، ويتصرف فيهم بغير الكتب المنزلة ، ويصد الناس عن موارد الشريعة ويرمجانها ، ويحضمهم على حميها وغسلينها ، ويفر عن التحقيق ويترك أهله ، ويمشي على الضلال ويركب جهله ،
فاخرج من سجنه يا أخي ، (١) .

ب - وإذا كان علم الفقيه - عند ابن سبعمين - صالح الاصل فاسد الفرع ، فإن علم الأشعري عنده فاسد الاصل فاسد الفرع معاً ، لأنه قائم على أساس الجدل والبراهين الصناعية ، وعقائد الشريعة التي يدافع عنها الأشعري حق ، والحق شاهد لنفسه ، فلا حاجة لنا بجدل الأشعري أو دفاعه عن الشريعة ، والحقيقة عند ابن سبعمين أن علم الأشعري لا حاصل له أو قل هو تحصيل حاصل ! فيقول ابن سبعمين في ذلك : « وعلم الأشعرية فاسد الاصل قبيح الفرع لا نتيجة له من حيث (هو) علم ، وإنما نتيجته من أجل ما وضع ولماذا وضع . ولما كان المراد بمذهبه من حيث قطع المخالف للشريعة ، والشريعة حق ، قيل له صاحب حق بالعرض ، وهو في استدلاله وبرهانه مثل من يقول : الثلاثة أقل من العشرة بدليل أن الملك يموت غداً ، قيل له : الذي قلت حق ومثلك باطل ! وكذلك الأشعري لا حقيقة لمذهبه من حيث هو ، ولو صمت لكان أخلص له ، والتوبة ألتى به ، (٢) .

ولذلك نجد ابن سبعمين يطعن في متكلم من أبرز متكلمي الأشعرية وهو

(١) بد العارف ، لوحة ٣٢ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٣٢ .

ابو المعالي الجويني الذي يشير اليه ابن سبعين « بصاحب الارشاد » ، وذلك إذ يقول عنه : « وأما صاحب الارشاد منهم (من الاشعرية) إذا ذكر ابو جهل وهامان كان ثالث الرجلين » (٢) . ويطمن ابن سبعين كذلك في فخر الدين الرازي الذي يذكره بلقبه وهو ابن خطيب الري ، مبيناً قصور صنائعه (٣) ومستعيداً من تشويشه (٤) .

والواقع أن حملة ابن سبعين على الفقهاء وإن كان لها وجه من الصحة من حيث أن بعض الفقهاء قد ركن الى التقليد وترك الاجتهاد، او أن بعضهم قد عني بتفريع المسائل الفقهية اكثر مما ينبغي فجعل مسائل الفقه أشبه ما تكون بالأحاجي والالغاز إلا أن حملته على الاشعرية فيها تمتت ظاهر ، وذلك لأن الاشعري المتكلم غرضه الدفاع عن العقائد الاسلامية على وجه عقلي ، وكان لا بد من أن تظهر دعوته في تاريخ الاسلام لتجديد عقائد الاسلام وتطهيرها مما شابها من شوائب مختلفة على أيدي خصوم الاسلام من أرباب الديانات والنحل الاخرى ، او على أيدي بعض المنتسبين الى الاسلام من أهل البدع .

ج - ويهاجم ابن سبعين بعد ذلك الفيلسوف من حيث أنه لا ينصر الحق ، وكل ما يطنطن به الفيلسوف من العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية هو عند ابن سبعين سفسطة وباطل . وحجة ابن سبعين في ذلك أن الحق الذي يزعم الفيلسوف أنه باحث عنه هو في نفوس الناس بالفطرة ولو عكفوا على نفوسهم

(٢) بد المعارف لوجه ٤٨ .

(٣) الرسالة الفقهية ، ص ٢٢٩ ،

(٤) الرسالة الفقهية ، ص ٢٣٦ .

لوجدوا هذا الحق - الذي يشقى الفيلسوف بالبحث عنه خارج النفس - كامناً فيها ، وعندئذ سيتبين لهم أن المنطق الذي يصطنعه الفيلسوف لا غناء فيه ، وأنهم في غنى عنه ، وفي هذا يقول ابن سبعمين : « وأما الفيلسوف فكثير السلاح قليل النطاح ، طويل العدة قصير المدة والنجدة ، فيتعب بجوله وقوته ، ويشقى بنفسه وممته ، ويشغل بلم ولما ، ويطلب الحق بأو وأما ، ويمجز عن خبز بغير ملح ولا ما ، لا بدنياه ظفر ولا لآخرته تجر ، حرمانه أظهر من شمس النهار والمصباح ، وخذلانه أشهر من الرعد والرياح ، يعلى الحق وينصر ضده ، ويحفظ الباطل ويبذل فيه جهده ، مرة يسفست بالطبيعة وما بعدها ، وأخرى بالتعاليم ومقاصدها ، ويطنطن بعد ذلك بالمعاني المنطقية ، ويموه على المؤمن المقتصر بالألفاظ الوحشية . ولم يعلم أن النظر في قوة النفوس ، ولو أن النفوس تمشي نحو الصواب ، وكان يوافق كلام الناس أفعالهم بالاستقامة العقلية وإثارة الحق والانقياد له ورجوعهم لأنفسهم لأغنائهم ذلك عن المنطق ، (١) .

وهكذا يظن ابن سبعمين على الفلاسفة ، معتقداً أنهم ينصرون الباطل ويسفستون بعلوم لا غناء فيها . ويوجه ابن سبعمين طعنه الى اكبر فلاسفة اليونان وهو أرسطو مبيناً أن فلسفته التي أعجب بها الناس ليست إلا أزمة ونقمة وهدياناً لا طائل تحته ، فيقول في (بد المعارف) ما نصه : « ونجعل الكلام على سقطاته (سقطات ارسطو) تأليفاً خاصاً ، فإن حكته غلبت على جميع الناس حتى أنه عندهم هو الحكيم على الاطلاق ، وهيئات ا والله لو علموا الحق او لاح لهم شبهات الصدق ما عادت حكته عندهم إلا أزمة ،

(١) بد المعارف ، لوحة ٢٦ .

ورحمته نعمة ، وحسناته سيئة ، وكلامه هدياناً ، وهو (ارسطو) بالجملة في الذي يقوله ويفعله نشوان « (١) .

ويقول في (الكلام على المسائل الصقلية) مخاطباً الامبراطور فردريك الثاني : « .. ولو سألت الحق في نفسه لسلك معك على طريقه ، وإننا طلبت كلام الحكيم (ارسطو) او لعله كما يسمى اللديغ سليماً ، والحق عزيز اعتر على ارسطو او غيره ، « (٢) .

وقد فطن ابن سبعين الى اضطراب ارسطو وتردده في مشكلة الالهوية ، وهذا هو ما جملة في (الرسالة الفقيرية) يستعيد من « توقف ارسطو وتشيتت مسائله الإلهية خاصة ، « (٣) .

ثم يذهب ابن سبعين الى حد القول بأن ارسطو يعتبر في رأيه « خديم المقرب » ان رضى المقرب بذلك ! ويقول أنه قرنه بالخدم لعظمة ارسطو عند الناس ، فتعظم عندهم بذلك منزلة المقرب إذ بالمثل المشهور يقنع الخصم وتسكن نفسه (٤) !

ويطعن ابن سبعين كذلك في غير ارسطو من فلاسفة اليونان اتباع ارسطو مثل تامسطينوس والاسكندر الافروديسي وفورفوروس الصوري وغيرهم لأن علومهم وصنائعهم دون علم التحقيق ، وفي ذلك يقول : « وأما الفلاسفة بأجمعهم ورؤسائهم من المشائين ، ورئيس المشائين ارسطو وأتباعه من غير ملة

(١) بد العارف ، لوحة ٦٦ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٢٤ .

(٣) الرسالة الفقيرية ، ص ٢٣٦ .

(٤) بد العارف ، لوحة ٦٦ .

الإسلام مثل ثامسطيوس والاسكندر الافروديسي وفورفوروس القبرسي^(١)
وأرسطاليس الصقلي^(٢) .. فإنهم لم يصلوا اليه (علم التحقيق او الوحدة
المطلقة) لقصورهم عنه ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله ،^(٣) .

وإذا كانت هذا هو رأي ابن سبين في ارسطو وأتباعه من غير ملة
الاسلام ، فإنه هو أيضاً رأيه في اتباع ارسطو من المسلمين ، كالفارابي وابن
سينا وابن رشد وابن باجه ، الذين عظموا ارسطو وما كان ينبغي لهم ذلك ،
كما سنشير اليه في موضع آخر من هذا البحث .

لذلك نجد ابن سبين يستعيز من مذاهب اولئك الفلاسفة المسلمين كما
استعاذ من مذهب ارسطو فيقول : « أعوذ من توقف ارسطو وتشتيت مسائله
الإلهية خاصة ، ومن شكوك المشائين ، وحيرة ابي نصر (الفارابي) ، وتمويه
ابن سينا في بعض الأمور ، وتردد ابن الصائغ (ابن باجه) وتنويع ابن رشد
(كذا) ،^(٤) .

وينتقد ابن سبين بعد ذلك مذهب الرواقية في الألوهية فيقول :
« والأول الحق في غاية من التنزيه ، ووحدته تامة وأنه منزه عن الذي قاله
الرواقيون فإنهم يمتقدون أنه (أي الله) ناشب في الاشياء ، وأنه ليس كثرة
العالم ، وهو بالبرهان ألزم وأؤكد في الاشياء مما قالوه فما أدركوا حقيقة

(١) يقصد فورفوروس الصوري أحد شراح أرسطو .

(٢) لا نعرف من المقصود هنا .

(٣) الرسالة الفقيرية ، ص ٢٢٩ .

(٤) الرسالة الفقيرية ، ص ٢٣٦ .

التنزيه ولا قدروا الله حق قدره « (١) » .

د - ويرى ابن سبعين بعد ذلك أن الصوفية أيضاً لم يتوصلوا إلى الحق^(٢) . لأن وصولهم الذي يتحدثون عنه يتضمن الاثنينية بين الواصل وما يصل إليه ، وهم بالإضافة إلى ذلك يعددون العوالم بما يشعر بالكثرة الوجودية وهؤلاء الصوفية ينعتهم ابن سبعين بالعم ، ويعني بهم الرجال المذكورين في (الرسالة القشيرية) ومن نحو نحوهم في التصوف ، وحسنت هؤلاء في رأيه هي سيئات المقربين على نحو ما يتبين من قوله : « وهؤلاء الطائفة (يقصد الصوفية) وصولهم لا كالوصول وادراكهم لا كالادراك ، وبلغوا حيث لا يصح أن يبلغ ، ولا هو صحيح .. فافهم ما يقوله المقرب ويصح عندك أن حسنت الصوفية سيئات المقربين^(٣) » ، ويقول كذلك : « ان العوالم التي يطلقها الصوفية مثل ما تسمعه من مصنفاتهم يسمون عالم العقل وعالم النفس وعالم الملك وعالم الملكوت وعالم الجبروت . . . فجميع ذلك عندي (عند ابن سبعين بنظر المحقق) هو العالم الأول ، وهؤلاء (هم) الذين سميتهم بالعم أعني رجال الرسالة (القشيرية^(٤)) .

ويستعيد ابن سبعين من شطحات بعض رجال الرسالة (القشيرية) لأنهم نطقوا من أحوالهم الأول ، ولم تحذقهم العلوم ولا الصنائع العملية ، ولا حققوا المبادئ ، وهم في رأيه قد جاوزوا المقدار بأقوالهم وأحوالهم بوجه ما ، يسلمه

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٢٣٩ .

(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٢٢٩ .

(٣) بد المعارف لوحة ٥٤ .

(٤) بد المعارف لوحة ٧٨ - ٧٩ .

بعض الناس ، وينكره الاكثر^(١) . ولعل ابن سبعين يعني بهؤلاء صوفية مثل
الحلاج والبسطامي من أصحاب الشطح !

ويوجه ابن سبعين نقده كذلك إلى مذاهب متفلسفي الصوفية الذين عمدوا
إلى « مزج التصوف مع الحكمة على حد تعبيره^(٢) » ، فهو يستعبد من^(٣) تصريف
ابن مسرة الجيلي وفلسفته في الحروف والاسماء وفهم أقسام بعض السور ،
ومن فلسفة ابن قسي صاحب (خلع النملين) في الاسماء والصفات ، والكون
والوجود ، والشفع والوتر ، والتوحيد ، ومن فلسفة ابن برجان في التصريف
بالاسماء ، ومن فلسفة النفري في كتابه (المواقف) ، التي يتحدث فيها عن
الاسماء والصفات ، والمقامات والأرواح ، والتلوين والتمكين ، والمحبة
والوجود ، والواحد والوحدة ، والاضافة المحذوفة والمجردة ، والشائعة وغير
الشائعة ، ومن فلسفة حكيم الاشراق السهروردي المقتول في كتبه مثل
« حكمة الاشراق » ، « والتلوينات » ، « والتنقيحات » الذي يراه ابن
سبعين مبنياً على مذهب الفيلسوف اليوناني أفلاطون ، ومن علم الجفر ورموزه
التي تنسب إلى الامام جعفر الصادق والذي جعله عمدتهم بعض متفلسفي
الصوفية الذين ذكرنا ، فجميع ذلك كما يقول ابن سبعين ، « لا خلاص فيه
متمم ، ولا اخلاص مكمل ، وهو مما يدخله الغلط^(٤) ... » .

هـ - ومما سبق كله يتبين لنا موقف ابن سبعين من الفقهاء والأشعرية

(١) الرسالة الفقيرية ، ص ٢٣٦ .

(٢) الرسالة الفقيرية ، ص ٢٣٦ .

(٣) الرسالة الفقيرية ، ص ٢٣٦ ٢٣٧ .

(٤) الرسالة الفقيرية ، ص ٢٣٦ .

والفلاسفة والصوفية ، فهو يرى أنهم جميعاً لم يتوصلوا إلى الحق ، فلا غناء في علومهم ومعارفهم ، وما ذلك إلا لأنهم لم يتحققوا بالوحدة المطلقة على الوجه الذي يؤمن به ، ولم يصلوا إلى رتبة المحقق الكامل الذي أسقط الكثرة من الوجود .

لذلك نجد ابن سبعين في (الرسالة الفقيرية) بعد أن ينقد المذاهب السابقة يعقب بقوله لمريده : « وبالجملة عليك بالحق وفريقه وأهله وطريقه ، فإن الرجال إذا تنوعوا ودان الأمر بينهم وفيهم وعليهم ، لا زوال للحق ولا شك فيه ، ولا يأخذه النقص ، ولا يختلف ولا يتغير ، وهو (أي الحق) الذي به هو الشيء ما هو ، وهو الشاهد لنفسه المتفق من جميع جهاته ، وهو هو كما تقدم ، وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه وبه فافهم ، فإنه هو المطلوب وبه يطلب ومنه الطالب وله ، ومنه وعنه الكل (١) » .

فالحق عند ابن سبعين هو تلك الوحدة المطلقة ، التي منها وعنها الكل ، ولا فرق فيها بين الطالب ومطلوبه وهي التي من أجلها وفيها وبها تحيد كل حائر يبحث عن الحقيقة .

٥ - المحقق باعتباره واسطة بين الله والعالم :

يذكر شارح رسالة العهد في شرحه لعبارة ابن سبعين التي يقول فيها في رسالة العهد لمريده : « ولا تحالط إلا من قامت به الاوصاف المذكورة قبل (يقصد الكمالات وأسبابها) ان استطعت وإلا الأمثل فالأمثل » ، ان

(١) الرسالة الفقيرية ، ص ٢٢٧ .

مطلوب العالم - بحسب ما يفهم من كلام ابن سبعمين - هو الخير المحض^(١) والسعادة الثابتة ، والخير المحض هو الله ، وهو الخير المطلوب على الاطلاق للعالم كله .

ولما كان الله لا يظفر به إلا بالنبي ، صار النبي هو مطلوب العالم ومقدمتهم ودليلهم إلى المعرفة بالله والسعادة والخير .

ثم لما كان النبي لا تعرف ماهيته وحقيقته ، وكاله وجلالته ، إلا بالوارث والوارث هو المحقق ، وهو الكامل ، ترتب عليه أن المحقق أو الوارث يكون مطلوب العالم أيضاً ، وبذلك يكون المحقق واسطة بين الله والعالم بعد النبي .

وتروى لابن سبعمين عبارات في هذا الشأن منها قوله : « الكل من أصحابنا » وقوله : « الوقت والجهاد سبعينية لا غير » ، ويبين شارح رسالة المهدي الدوافع التي دفعت ابن سبعمين إلى التعبير بهذه العبارات قائلاً : « الوصول إلى الله لا يكون إلا بالنبي ﷺ ، والنبي لا يعرف إلا بالوارث ، فالله لا يعرف إلا بالوارث ... والوارث هو المحقق ، فالمقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون إليه بالضرورة ، وهذا هو معنى قوله (ابن سبعمين) رضی الله عنه : « الكل من أصحابنا » ، وقوله رضی الله عنه : « الوقت والجهاد سبعينية لا غير » لما رأى من احاطته وافراط اضطرار العالم إليه^(٢) . . . » .

والمحقق عند ابن سبعمين هو الواسطة بين الله والعالم بالمعنى الميتافيزيقي أيضاً : « فالله يعطي خيره واحسانه للوجود الممكن كله ، والنبي ﷺ هو الواسطة الذي يوصل خير الله واحسانه ، والوارث هو الواسطة الذي يأخذ

(١) شرح رسالة المهدي ، ص ٧١ وما بعدها .

(٢) شرح رسالة المهدي ، ص ٧٢ .

عن النبي ﷺ ويفيض على العالم ، فالوارث هو الفياض على العالم بالجملة ،
والعالم يقبل الخير ويناله ، وكل ماهية يصلها منه بقدر نصيبها ، فالعالم يقبل
من الوارث في كل زمان ، (١) .

ولما كان العالم يقبل خيره او وجوده بما يفيض به عليه المحقق الوارث ،
فالمحقق او الوارث هو المدبر للعالم بالذات ، وهو ابن سبعين نفسه ، وهذا
- كما يقول شارح رسالة المهد - هو المفهوم من قول ابن سبعين : « أنا هو
الوجود ، في كل مكان أنا » وقوله لابن غيلان : « والله ما يجري منكم إلا
مجرى الدم » ، وقوله في (الفتح المشترك) : « والمقرب هو عين الخير وكل
الكون ، ومالك كل كون » (٢) ثم يقول شارح رسالة المهد : « .. وإخراج
الأدلة من كلامه (كلام ابن سبعين) على هذه المرتبة (مرتبة المحقق) ونصوصه
التي نعلها ونخرجها من كتبه ، يطول علينا ذكرها ولا يسعها هذا
التقييد » (٣) .

وهكذا جعل ابن سبعين لنفسه الاحاطة الوجودية وهو لذلك يجري من
المخلوقات مجرى الدم ، فهو عين كل وجود ، ومالك كل كون ، والحاوي
لكل الكمالات .

ثم يذكر شارح رسالة المهد (٤) ان ابن سبعين لما رأى أن تلك الكمالات

(١) شرح رسالة المهد ، ص ٧٢ .

(٢) نص العبارة كما وردت في (الفتح المشترك) هو : « والمقرب هو عين الخير ، وأس
الآخر ، وكل الكون ، ومالك كل كون » ، رسالة الفتح المشترك لابن سبعين ص ٢١٤ .

(٣) شرح رسالة المهد ، ص ٧٢ .

(٤) شرح رسالة المهد ، ص ٧٣ .

القائمة به ، يحتاج الى معرفتها العاقل ، ولا تنال إلا من الرجل الجليل الحامل لها ، أحالنا ابن سبعين على نفسه في قوله في رسالة العهد : « ولا تخالط إلا من قامت به الأوصاف المذكورة قبل (يقصد المحقق) ان استطعت ، وإلا الأمثل فالأمثل .. الخ » (١) لأنه لا يحملها على كمالها إلا ابن سبعين ، فهو قد أحال العالم على ذاته ، وهذا هو المفهوم أيضاً من قول ابن سبعين في (التوجه) : « لو أنصفت لسعد العصر وأهله ، ومهد وعر العلم وسهله » (يعني لو أنصفه الناس في عصره لسعدوا به) .. الخ .

ثم لما علم ابن سبعين ان العقول العادية لا تفهم منهم القبول في غير زمان ، ولا تعرف اتصاله بالذوات ، ولا تقدر على الاستفادة منه في عالم الذوات المجردة ، ولا تدري إلا المشافهة والتعليم باللسان ، وذلك لا يكون إلا بمظهر ابن سبعين الجسائي ، ومظهره الجسائي لا يمكن أن يعم أفق العالم ومساحته ، ولا يمكن العالم باتساع مقداره أن يجتمع كله عند مظهره الجسائي ، فقد خلص ابن سبعين (من نفسه) مظاهر كثيرة وبددها في الكون وأحال عليها فكأنه قال : ان استطعت الاتصال إلي ومباشرة مظهري وإلا عليك بالأمثل فالأمثل ، يعني بذلك القريب اليه بهذه الكالات والعارف بها ، والذي عنده نسبه منها فهو منه ! وهكذا - كما يقول تلميذه شارح رسالة العهد - تنزل من القريب الى القريب إذا لم تجد المظهر القريب ، فكلها مظاهر لابن سبعين ، وهو يظهر فيها بحسب أنصبتها ، ومثال اولاد ابن سبعين معه او تلاميذه ومريديه مثل ما ضرب ابن سبعين من مثاله مع النبي .

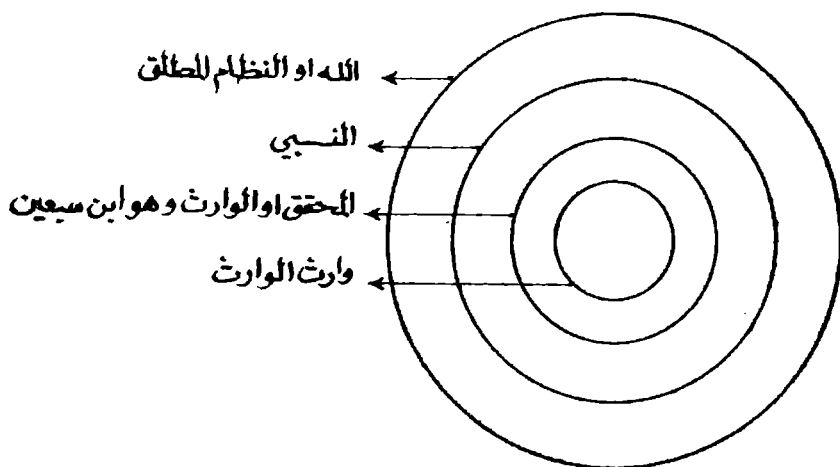
(١) رسالة العهد ، ص ٢ .

(٢) انظر نص هذه العبارة في رسالة التوجه بمجموعة الخزانة التيمورية ، ص ٢٠٦ .

فأنت تجسد النبي هو المرتبة الاولى اللازمة للحق ، والمحقق الوارث هو
اللازم للنبي والعارف به ، ووارث الوارث لازم الوارث وهكذا ! وأنت
تنزل بالتحليل الى أدنى الرتب ، وتطلع بالتركيب الى أقصاها .

ويظهرنا تلميذ ابن سبعين على مذهب استاذه في الوحدة المطلقة في هذا
الجمال فيقول : « خذ العالم نظاماً واحداً ، والرتب الجزئية أجزاء ماهية
الرتب الكلية ، تجسد الرتب بعضها في بعض ، وبعضها أعم ، وبعضها أخص ،
وكلها ترجع الى الله الذي هو النظام المطلق في الكل والمحيط بالكل - والمحيط
الثاني النبي ﷺ والثالث المحقق - وكذلك وارثه محيط رابع . ثم تنزل الى
أدنى الرتب وتمقل المحاط به في جوف المحيط » (١) .

ويمكن أن ندين هذه الرتب التي يشير اليها تلميذ ابن سبعين من
الرسم التالي :



شكل (٦)

(١) شرح رسالة العهد ، ص ٧٣ .

ثم يقول تلميذ ابن سبعين: إن هذه المراتب قد كشفت أمثلة النظام القديم وحقيقة الوجود واتصال النسب . وينتهي بعد ذلك الى نتيجة ممعنة في تعظيمه لاستاذه ابن سبعين وهي قوله : « وبينت لك (هذه المراتب) أن الشيخ (ابن سبعين) لم يفارقك قط ولا فارقته ، كذلك النبي ﷺ وكذلك الحق تعالى ان فهمت الذوات والرتب المذكورة مجردة عن الزمان والمكان .. وتصل الرتب بعضها على بعض بحسب قربها منه (أي من ابن سبعين) ، وأنسبها في الاحاطة والاتصال ، ولا تفهم منه الاتصال الجسماني ، واجتماع جوهر مع جوهر ، وإنما هو اتصال مفارق للمادة ونسب الرتب المعلومة التي ليست بأجسام إنما هي روحانية مفارقة ، (١) .

وقد عبر ابن سبعين في رسالته (الفتح المشترك) أيضاً عن مذهبه في المحقق من هذه الناحية الميتافيزيقية بكلام مبهم يستخدم فيه الحروف على طريقة علماء الحروف والاسماء ، فهو يقول: « ملح ! يا هذا قد عقدت اتصال نسبتك الاولى ؛ ومضار نسبتك المتقدمة مع ه ومع رج أ ح أن لطف الله بك ، وكلمة الحق منوطة به والنفس وأرواح أتباع الانبياء عليهم السلام منوطة بالأنبياء ، وأرواح أصحاب المحقق منوطة به ، والأخوة منوطة بهم بحسب نسبهم ، والسنة في أن يضاف القوي للضعيف وأن يفرق المثل من المثل وأن يكون على الوتر ، وذلك من خواص التحقيق ، وهي من العهد القديم الاول» (٢) .

وما فهمناه من هذا الكلام المبهم أن ابن سبعين يرى أن كلمة الحق منوطة بالله ، وأرواح أتباع الأنبياء (المحققين) منوطة بالأنبياء ، وأرواح أصحاب

(١) شرح رسالة العهد ، ص ٧٣ .

(٢) رسالة الفتح المشترك ، ص ٢١٧ .

المحقق منوطة بالمحقق ، وأرواح أصحاب أصحاب المحقق او الاخوة منوطة بأصحاب المحقق ، وهكذا يفرق ابن سبعين بين المثل والمثل والقوي والضعيف والمحيط والمحاط به من الرتب الوجودية التي بعضها أعلى من بعض ، او أقوى من بعض . على أن التفرقة بين هذه الرتب الوجودية لا تعني وجود الكثرة ، إذ الوحدة مطلقة وهي مما أخذ الله عليه المهدي القديم منذ « ألت بربكم » وهي من خواص التحقيق في رأي ابن سبعين .

ومما سبق يتبين أن ابن سبعين له ناحيتان : إحداهما ابن سبعين المحقق الذي ظهر في زمان ومكان معينين ، والثانية ابن سبعين المحقق من حيث أن له حقيقة روحانية قديمة محيطة بالكل ، ويرد إليها كل عرفان ووجود ، ويمبر ابن سبعين بلسان هذه الحقيقة الأخيرة قائلاً في (الألواح) : « هذه الأخبار كلها ، وهذه الطوائف مني وأنا القائل لها وأنا كنت ولما كانت » (١) . وهو يقول كذلك : « ان المحقق الجليل هو السني صاحب سنة الله التي لا تتبدل ، وجميع المذاهب التي فرعها خبري هي من جميع تطوراتي ، فلا تلتفت منها إلا الى الذي يقوم من جميعها (يقصد علم التحقيق) ويصح معه أدب الدنيا والدين ، ويكون بحيث لا تنكره شريعة ولا عادة صالحة ، ويستحسنه العقل ويقول به أهل الله وأن بعدوا عن معناه ، عند النهاية يعلم » (٢) .

ويقول ابن سبعين أيضاً في (بد المعارف) عن اندراج العوالم كلها في حقيقته باعتباره محققاً : « أعلم أن العوالم هي ادراجه (يقصد أدراج المحقق) المعنوية الى مقصوده ، ولما كانت رتبها مختلفة ، ويتقدم بعضها على البعض

(١) الألواح ، ص ٧٤ .

(٢) الألواح ، ص ١٧٥ .

بحسب شرفها في الوجود ، وكانت جملة متجانسة (يشير الى الوحدة) فكل رتبة منها قيل لها عوالم ، (١) .

فالمحقق بحسب ما يرى ابن سبعين هو الجامع للعوالم كلها ، وذلك لا من حيث مظهريته الجسمانية الحادثة وإنما من حيث حقيقته الروحانية القديمة ، وهو بالجملة عند ابن سبعين الحاوي لكل الكالات وكل المعارف والعلوم ، والجميع إنما يستمد منه الوجود والعرفان ، وعلى حد تعبير شارح رسالة المهدي « كل شيء موجود ومعلوم يوجد عنده حاضراً بالقوة وبالفعل » (٢) ، وهو فوق ذلك مدبر العالم كله .

٦ - مقارنة مذهب ابن سبعين في المحقق بمذاهب غيره من الصوفية في « الانسان الكامل » و « القطب » :

ويشبه مذهب ابن سبعين في المحقق او المقرب من بعض الوجوه مذهب ابن عربي وعبد الكريم الجيلي في « الانسان الكامل » :

فكما يذهب ابن عربي الى أن الله قد شاء أن « يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود ويظهر به سره اليه » (٣) وهذا الكون الجامع او الانسان الكامل عند ابن عربي هو عين جلاء مرآة العالم ، يذهب ابن سبعين الى القول بأن المحقق هو الوجود كله على نحو ما يقوله ابن سبعين عن نفسه باعتباره محققاً له حقيقة قديمة روحانية : « أنا هو الوجود

(١) بد المعارف ، لرحمة ٦٦ .

(٢) شرح رسالة المهدي ، ص ٧١ .

(٣) فصوص الحكم ، نشر الدكتور عفيفي ، ص ٢٨ .

في كل مكان أنا ، ، وما يقوله من أن « المقرب هو عين الخير وكل الكون ومالك كل لون » .

وكما يفرق ابن عربي في الانسان الكامل بين ناحيتين ، الأولى خاصة به باعتباره إنساناً حادثاً ، والأخرى خاصة به باعتباره أزلياً أبدياً ، فيقول واصفاً الانسان الكامل : « هو الانسان الحادث الأزلي ، والنشء الدائم الأبدي » (١) ، يفرق ابن سبعين كذلك في المحقق بين ناحيتين ، فبرى أن المحقق له مظهرته الجسدية الحادثة وحقيقة الروحانية القديمة .

وكما يرى ابن عربي أن قيام العالم بالانسان الكامل ، وأن العالم « لا يزال محفوظاً ما دام فيه هذا الانسان الكامل » (٢) يرى ابن سبعين كذلك أن المحقق هو الفياض على العالم وكل ماهية تقبل منه بحسب استعدادها ، وهو بالجملة مدبر العالم كله .

وكما يذهب عبد الكريم الجيلي الى القول بأن « الانسان الكامل » هو الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله الى آخره وهو واحد منذ كان الوجود الى أبد الآبدين » (٣) . وإن « الانسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه ، فيقابل الحقائق الملوية بلطافته ، ويقابل الحقائق السفلية بكثافته » (٤) . يرى ابن سبعين أن المحقق او الكامل هو « عين الخير (يعني للوجود) وكل الكون ومالك كل لون » ، وإن العوالم كلها حسية ومضوية

(١) فصوص الحكم ، ص ٥٠ .

(٢) فصوص الحكم ، ص ٥٠ .

(٣) الانسان الكامل ، ج ٢ ، ص ٤٦ .

(٤) الانسان الكامل ، ج ٢ ، ص ٤٧ .

متدرجة في حقيقته على الرغم من كونها جملة متجانسة ووحدة خالصة .

وتذكرنا نظرية ابن سبئين في المحقق كذلك بنظرية للقطب عند ابن الفارض (١) ، فكما يرى ابن الفارض أن القطب هو ما تدور به الأفلاك التي يحيط بها ، وهو قطب معنوي قديم ، وهو الروح المحمدي ، الذي يتحدث ابن الفارض بلسان الجمع معه ، فيقول :

في دارت الأفلاك فاعجب لقطبها لا يحيط والقطب مركز نقطة
ولا قطب قبلي عن ثلاث خلفته وقطبية الأواد عن بدلية

يرى ابن سبئين أن المحقق يستمد من النبي وهو باب إليه ، وبذلك يجمع ابن سبئين بين المحقق وبين النبي في دائرة الوجود المشتملة على جميع المراتب. والامل الفرق بين ابن سبئين وابن الفارض هو أن ابن الفارض حين يتحدث عن نفسه بالنسبة للحقيقة المحمدية يتحدث عن حقيقتين متميزتين ، بدليل أن ابن الفارض يتحدث بما يسمى لسان الجمع في مقابل لسان الفرق وان شئت قلت هو يتحدث بالروح المحمدي قارة ، وينفصل عنه قارة أخرى ، أما ابن سبئين فيتحدث عن المحقق والنبي على أنها شيء واحد في الحقيقة .

وابن الفارض حين يعبر في نظريته في القطبية عن أن جميع المراتب الوجودية من فيضه ، وجميع الشرائع من حقيقته ، فيقول في (الثانية للكبرى) :

وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي

(١) انظر في منهج ابن الفارض في القطب والقطبية : الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الالهي ، ص ٢٦٥ وما بعدها .

ثم يقول :

وكلمهم عن سبق معنای دائر بدائرتي او وارد من شريعتي

يشبه ابن سبعين حين يقول إن المحقق أو الوارث هو الفياض بالجملة على العالم والعالم يقبل منه الخير ويناله ، وكل ماهية يصلها منه بقدر نصيبها .. وأن المحقق هو الحاوي لجميع المذاهب والشرائع كما يقول ابن سبعين : « هذه الأخبار كلها ، وهذه الطوائف متى ، وأنا القائل لها وأنا كنت ولما كانت ، كما يقول أيضاً بلسان حقيقته : « إن المحقق الجليل هو السني صاحب سنة رسول الله التي لا تتبدل ، وجميع المذاهب التي فرعها خبري هي من جميع تطوراتي .. للخ » .

على أن ابن سبعين أمعن في نظريته في المحقق في القول بالوحدة من ابن الفارض في قوله بالقطب ، وذلك لأن ابن سبعين يرى أن القطب الذي يتحدث عنه ابن الفارض أو غيره من الصوفية هو مرتبة أدنى بكثير من مرتبة المحقق ، ولذلك يقول ابن سبعين في (الرسالة الفقيرية) مبيناً الفارق بين نهاية القطب وبداية المحقق : « وجعل (أي المحقق) نهاية نهاية الأقطاب بداية بداية بدايته » (١) . ويريد ابن سبعين بذلك أن يقول إن القطب الذي يتحدث عنه الصوفية هو مرتبة وجودية ، والمحقق هو عين جميع المراتب ، فلا التفات منه إلى أي مرتبة من المراتب الوجودية ، وقد شرح الشيخ محمد دمرداش الحلوتي (٢) في رسالته (القول الفريد في معرفة

(١) الرسالة الفقيرية ، ص ٢٢٧ .

(٢) الشيخ محمد دمرداش المحدثي الحلوتي أحد صوفية مصر في القرن العاشر الهجري ، توفي سنة ١٩٢٩ هـ ، وقيل بعد سنة ١٩٣٠ هـ ، ترجم له الشمراني في الطبقات الكبرى (ج ٢ ، ص =

التوحيد) معنى عبارة ابن سبعين هذه قائلاً : « أول درج التحقيق الخروج من المراتب وتجريد التوحيد عنها.. وإليه أشار الشيخ قطب الدين بن سبعين رضي الله تعالى عنه بقوله : واجعل نهاية نهاية الاقطاب بداية بداية بدايتك لأن الاقطاب هم رأس الصديقين ، وبدايتهم معرفة الله من المراتب ، وغايتهم الأخذ عن الله تعالى في المرتبة ، وتنفيذهم أوامر الله تعالى لأهل المراتب » .

« ومراتب الفردانية الخلوص من المراتب ، وتوحيد الله تعالى من وراء المراتب ، وشهوده من وراء المراتب ، فشهوده بهذا الشهود عين كل شيء .. الخ » (١) .

فكل المراتب الوجودية ، ومنها مرتبة القطب ، تشعر بالفرق بين الله والمخلوقات ، ومن ثم لا مجال لها في مذهب ابن سبعين الذي يجرّد التوحيد .

٧ - ابطال ابن سبعين لنظريات المتقدمين عليه في الكلمة :

وقد أحاط ابن سبعين بالفلسفات القديمة يونانية ويهودية ومسيحية ، كما أحاط بكثير من النحل والآراء والمذاهب الأخرى ، ويظهر ذلك جلياً في مصنفاته المختلفة (كبد العارف) و (الكلام على المسائل الصقلية) و (الرسالة

= (١٣٣) ، وكان الشيخ دمردش من القائلين بمذهب الوحدة المطلقة ومن المعجبين جداً بابن سبعين ، كما يتضح من رسائله ، انظر المجموعة الدمرداشية ، القاهرة ١٣٤٨ هـ = ١٩٢٩ م ، (رسالة القول الفريد في معرفة التوحيد) ، ص ٨ وما بعدها ، وهو مؤسس الطريقة الدمرداشية الخلقية بمصر .

(١) الشيخ دمردش الخلوقي : رسالة في معرفة الحقائق والمعاني من قوله تعالى : « ولقد آتيناك سبعاً من الثاني » بالمجموعة الدمرداشية ، ص ١٥ - ١٦ .

الفقيرية) وغيرها ، وعلى نحو ما أشرنا إليه في موضع آخر من هذا البحث عند الحديث عن ثقافته .

وإذا كان ابن عربي أو ابن الفارض قد تأثرا بعناصر أجنبية في مذهب القطبية ، وبدا التشابه بين مذهبيهما وبعض المذاهب الفلسفية القديمة في الكلمة (١) ، فأولى أن يتأثر ابن سبعين بهذه العناصر الأجنبية لأنه كان أكثر منها علماً بالفلسفة واطلاعاً على مذاهبها ، بل أعلم متفلسفي الصوفية بالفلسفة على حد تعبير ابن تيمية .

(١) ذهب الدكتور عفيفي في بحث له عنوانه « نظريات الاسلاميين في الكلمة » الى أن بعض النظريات الأجنبية في الكلمة في الفلاسفة اليونانية واليهودية والمسيحية قد أثرت في بعض نواحي التفكير الاسلامي عند فقر قليل من الفلاسفة استعملوا للبحوث النظرية متأثرين بعوامل أنت اليهم من خارج الحضارة الاسلامية ، ويذكر من هذه النظريات نظريات هرقليطس وانكساجوراس والرواقية ، واليهود ومنهم فيلون ، والمسيحيين ومنهم كلنت وأفلوطين . وقد أبان الدكتور عفيفي عن العناصر الأجنبية في مذهب ابن عربي ، وعن أوجه التشابه أو الخلاف بين مذهب ابن عربي ومذاهب القدماء في الكلمة (انظر مجلة كلية الآداب ، مجلد ٢ ، ج ١ ، سنة ١٩٣٤ ، ص ٣٣ وما بعدها) .

وقد أبان استاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمي أيضاً عن أوجه التشابه بين مذهب ابن الفارض في القطب ومذاهب الكلمة عند فيلون وفلاسفة السحيين والعقل الاول عند أفلوطين والنور المحمدي عند الشيعة والامام عند الاسماعيلية ، من حيث أن للكلمة او العقل الأول او النور المحمدي او الامام وجوداً سابقاً على وجود مخلوقات ، ونبه الدكتور حلمي أيضاً الى وجه شبه بين نظرية القطبية عند ابن الفارض وما ورد في أحد كتب الديانة الزرداشتية القديمة وهو زندافستا . وفيه أن الصفي والولي والكلمة الذكية كل اولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والارض والانعام والاشجار . (الدكتور محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ، ص ٢٧٤ وما بعدها) .

ومع ذلك ينفي ابن سبعمين عن نفسه بشدة أخذه عن المتقدمين عليه من الفلاسفة في الكلمة التي هي واسطة في خلق العالم والتي قد يرى البعض أنها تساوي عند ابن سبعمين المحقق أو المقرب من حيث هو واسطة بين الله والعالم.

والواقع أن ابن سبعمين يستخدم اصطلاح الكلمة أحياناً كمرادف للمحقق ، وهو في رأينا اصطلاح اجنبي عن الاسلام ، ربما استمده ابن سبعمين من مصدر مسيحي أو من مصدر يوناني أو من غير ذلك من المصادر الاجنبية .

فهو يرى أن كلمة الحق منوطة بالمحقق ، فهو عين الكلمة من هذا الوجه ، وبهذا المعنى (١) .

ثم يبين ابن سبعمين المعاني المختلفة لاصطلاح الكلمة عند غيره ، فيقول : « والموطن الثالث إذا وصلوا (أي الصوفية) الفصل المشترك ، وتلقوا الكلمة ، وهي العقل الكلي عند بعض الناس (يشير الى مذهب الرواقية) ، والفناء عند بعض الصوفية ، وصفة الحق عند آخرين ، والعلم عند آخرين ، والإرادة عند آخرين ، والأصح في ذلك أنها مقومة وسبب للمبدع الاول ، ولكل مبدع إذ هي من الحق تعالى قوله للشيء كن فيكون .. الخ » (٢) .

ويصف ابن سبعمين أحياناً الكلمة بقوله : الكلمة المتقدمة الصادقة (٣) « او ، الكلمة المبينة » او ، الكلمة الاولى (٤) .

(١) انظر ص ٧٢ - ٧٣ من شرح رسالة العهد .

(٢) بد العارف ، لوحة ٨ .

(٣) بد العارف ، لوحة ١٩ .

(٤) بد العارف ، لوحة ٦٣ - ٦٤ .

ويشير بها أحياناً إلى المبدع الأول أو العقل الأول (عند أفلوطين) الذي خلقه الله ، فيقول : « والصادق يقول أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر .. ووجب على كل من يعقل عن الحق سبحانه أن يعلم ان المبدع الأول ذات قائمة لا تتأخر أخراها عن أولها إذ لم يكن هناك زمان ولا يستقل بذاتها سواها إذ لم يكن هناك مكان وبعدها أبعد الأزمان والأمكنة ووقع الترتيب والتدرج وظهر الخلق بعد هذه الذات المحركة فاستعملت بكل ذات .. وافتقارها هو للذي اقامها بكلمته وهي كن فأقادها بالكلمة نفسها ربيها ، وأدامها بها ، والكلمة لا تفارق ربيها ولا تزال دائمة ثابتة (١) ... » .

ويطلق ابن سبعين على الكلمة أيضاً الكلمة الجامعة المانعة ، المحيطة بكل شيء وهي المعنى المشار اليه والمعمول بحول الله تعالى عليه ، وهو يشير بها إلى الاحاطة الوجودية أو الوحدة المطلقة (٢) .

ومما سبق يتبين أن ابن سبعين يصف الكلمة بأوصاف كثيرة وهذا نتيجة لمذهبه في الوحدة المطلقة الذي يسميخ له أن يطلق أسماء متعددة على الحقيقة الوجودية الواحدة ، فهذه الأسماء المتمددة عنده هي وجوه شتى لحقيقة واحدة لا تعدد فيها بوجه من الوجوه .

ويرفض ابن سبعين مذاهب السابقين عليه في الكلمة على أساس من إيمانه بالوحدة المطلقة :

(١) بد المعارف ، لحة ٤٣ .

(٢) رسالة الاحاطة ، ص ٤٤٤ .

فهو يقول في (بد العارف) منتقداً مذاهب الفلاسفة في الكلمة : « القول على الفيلسوف بمذهب المقرب ... تخيلت (أيها الفيلسوف) ان الفوز والنجاة والتمام والكمال والسعادة والغاية الانسانية في اتصال الإنسان بالعقل الفعال على مذهب أرسطو وشيعته ، أو بالعقل الكلي على مذهب بلنياس السهاوي ، أو بالنفس الكلية على مذهب فيثاغورس ، أو بالفصل المتوهم على مذهب ديوجانس ، أو بالكلمة على مذهب هرمس الأعظم على زعم القائل . فأنت رجل تقسم الواحد وتجمعه على ظنة ، وتحسب أنه مختلف في نفسه ، وأن الواحد مؤلف من شيء لا يتجزأ ولا ينقسم ، ومن كونه مكيال العدد وبه يقدر ، ومن اضافة ووجود وشيء به كان واحداً ، ومن أصل يعود إلى فرعه هو هو بعينه الفرع ، ومن فرع يعود إلى أصله وهو هو بعينه الأصل (١) .» .

ويبطل ابن سبعين نظريات المسيحيين في الكلمة التي هي المسيح أو أقنوم الابن في (بد العارف) قائلاً : « ولا تغلط كما غلط بعض الفلاسفة وزعماء النصراني فوصفوها (يقصد الذات الإلهية) بالحياة والعلم والقدرة ، بحسب القوى الثلاثة ، أعني العقل والنفس والطبيعة ، التي هي أول القوى المنبثقة عنها ، وذكر أن ذاتاً واحدة بالموضوع كثيرة بهذه الصفات ، فإذا وصف بالحياة دعي أباً ... وإذا وصف بالعلم دعي ابناً ... وإذا وصف بالقدرة دعي زوجاً ...

« ومن الناس من وصف تلك الذات بالصفات التي تخصها في ذاتها لا بحسب اضافتها إلى أشياء واطافة الأشياء اليها وهم فرقة من النصراني المحققين في هذيانهم (كذا) قالوا انها العقل وأشاروا اليها باسم العقل والمعني به الذات ..

(١) بد العارف ، لوحة ٦١ .

فصار لذلك عندهم الجوهر أعني الذات واحد والأقانيم ثلاثة ، أعني الذات ،
إذا أخذت مع صفة من الصفات الثلاث فيه فيكون أقنوم الأب ، إذا أخذ
الجوهر الذي بما هو معقول تحصل الوجدانية المحضة بالجوهريّة ، والكثرة
بالأقنومية ، ولم يلزم محال من أن يكون شيء واحد واحدا وكثيرا إذ ذلك
إنما هو بجهة وهذا بجهة وذلك غير محال .

« وقد كل ما أردنا بيانه وأردت به أن أحذرك وأنبهك من هذه
الأغاليط والبواطل ، فانها مشككة جداً لا سيما في الوحدة التي ذكرتها قبل
(يقصد مذهبه هو (١)) . »

ثم يبين ابن سبئين في (بد العارف) ان الكلمة هي عين الحق ، فيقول :
« هذه الحروف قد ركبت يا فيلسوف فاسمع الكلام المصروف هو بعينه
الذي قبل ، والمقبول هو بعينه الذي صرف ، والعباد له القول عليهم واحد ،
والصمدية والنظر اليها مختلف ، والتصريف إذا كان عن مراجعة فهو الكلمة ،
وإذا كان في وجوده الثابت فهو الأول ، وإذا كان حمل وتمدد فهو الآخر ،
والحمل والعدد والثبوت والكلمة والمراجعة والتصريف والصمدية هو القديم ،
والقديم إذا أخبر به وعنه يقال له إله ، فانه هو الأول والآخر ، والثابت
والمتكلم ، والمصرف ، وبالجملة كل شيء هالك إلا وجهه (٢) . »

ولذلك فان ابن سبئين لا يرى فائدة أو غناء وراء البحث في العقل الأول
أو النفس الكلية أو الروح الكلي أو ما إلى ذلك مما يرادف الكلمة باعتبارها
واسطة في خلق العالم في بعض الفلسفات اليونانية والمسيحية لأن اثبات مثل

(١) بد العارف لوحة ٦٦ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٧٤ ٧٥ .

هذه المراتب الوجودية يخالف الوحدة المطلقة أو الاحاطة الوجودية التي يؤمن بها ، وفي ذلك يقول ما نصه : « فذع عنا هذا البحث عن النفس الجزئية والكلية ، وعن العقل الكلي ، وعقل الكل ، والمعقول للتواني ، والذوات المختلف فيها بين المشائين وغيرهم ، وبين الشرائع والنواميس الوضعية وسائر المذاهب ، والروح الكلي على مذهب الصوفية ، وبالجملة الروحاني والجسماني فجميع ذلك اليها ينصرف (يقصد الى الاحاطة) (١) ... » .

ومما تقدم يتبين لنا ان ابن سبعمين لا يثبت مراتب وجودية متميزة عن الله كالعقل الأول او العقل الكلي او النفس الكلية او الكلمة او ما شابه ذلك ، وعلّة ذلك أنه يعتقد ان كل هذه الرتب تعدد الواحد أو تقسمه على حد تمييزه ، ولما كان هو لا يؤمن إلا بالوحدة المطلقة التي تفتني معها كل المراتب والاعتبارات والنسب والاضافات ، ترتب عليه أن يرفض كل المراتب التي تشرم بالكثرة في الوجود .

٨ - المحقق والتحقيق بين الكتاب والسنة :

يذهب ابن سبعمين إلى القول بأن ما يدعو اليه المحقق من علم التحقيق أو الحكمة لا يختلف عما تفيدته الهداية النبوية ، ولا عما من أجله بعثت الرسل ، فيقول عن ذلك في مقدمة (بد العارف) : « أما بعد فقد استخرت الله للعظيم على انشاء الحكمة التي رمزها هرامسة الدهور الاولى ، والحقائق التي رامت افادتها الهداية النبوية ، والسعد الذي طالبه كل مسترشد مصدق ، والنور الذي يريد الاستنارة به كل مجتهد ومحقق ، والملم الذي لم يثبت في

(١) رسالة الاحاطة ، ص ٤٤٥ - ٤٤٦ .

الزمان المتقدم ولا نبه عنه . والمر الذي من أجله بعثت الرسل عليهم السلام
وبه ومنه الخ^(١) ... » .

وابن سبعين حريص كل الحرص على أن يثبت أن ما يدعو إليه من علم
التحقيق متفق مع الشريعة ، وهو لذلك يحث مرديه على ألا يفرقوا بين
الحقيقة والشريعة ، وأن يقدموا الشريعة على الحقيقة ، وألا يعتبروا الحقيقة
التي يدعو إليها صوفية زمانهم حقاً وصواباً ، وفي ذلك يقول في إحدى
حواشيه لمريديه : « عليكم بالاستقامة على الطريقة ، وقدموا فرض الشريعة
على الحقيقة ، ولا تفرقوا بينها فانها من الاسماء المترادفة ، واكفروا بالحقيقة
التي من زمانكم هذا ، وقولوا عليها وعلى أهلها لعنة الله فانها حقيقة كما يسمى
اللدنيغ سليماً الخ^(٢) ... » .

والوارث أو المحقق أو المقرب يوافق الشرع ويميل بحملته إليه ويطيع
الله والرسول كما يستفاد من إحدى وصايا ابن سبعين التي يقول فيها : « من
استقام في بدايته ، وحصلها على وجهها وظفر بشروطها في علمه وقوله وفعله
وحاله ، وفعل فيها ما ينبغي كما ينبغي على ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي ،
ووافق الشرع والمعروف والعادة الجميلة والعقل المسدد ... ومال بحملته إلى
الشريعة وبأمله إلى الحقيقة ... كان من عباد الله الصالحين ، وحقق المقصود
في القرب من ربه ، فات الخير بيده في طاعة رسوله وشيخه ومن يدره
ويجهزه ويزوده الله وينبئه على مصالحه ويحاسبه ويعرفه بحسناته وسيئاته ،

(١) بد العارف ، لوحة ٣ .

(٢) مجموعة رسائل ابن سبعين بالحزاة التيمورية ، ص ٢٠٢ .

خليق ان يقال له مرید ، بل ولي ، بل سعيد ، بل مدرك ، بل وارث ، بل خليفة (١)

ويرى ابن سبعين أن المحقق أو الوارث أو الخليفة بما يؤمن به من الوحدة المطلقة غريب عن الناس ، مصداقاً لحديث النبي ﷺ الذي يقول فيه : « بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء » ، وابن سبعين يذكر في ذلك ما نصه : « وحد العلم عند المقرب لا يحتمله هذا الكتاب (يقصد بد العارف) ولا محدوداته ... وتفهم هذا (مذهب المحقق) وكن به غريباً « فطوبى للغرباء » كما قال رسول الله ﷺ (٣) . » .

فأنت ترى مما تقدم أن ابن سبعين يذهب إلى القول بأن المحقق أو المقرب متحقق بالشريعة ، ولا خلاف بين ما يدين به من علم التحقيق وما تدعو اليه الشريعة ، بل وما يدعو اليه جميع الأنبياء ، غاية ما في الأمر أن بعض أصحاب العقول القاصرة لا يفهمون مدلول الشريعة على الوجه الذي ينبغي ، ومن هنا تتأتى غرابة المحقق فيما يقوله ويظهره بالنسبة لهؤلاء ، ولا يهتم المحقق بهذا ، وعزائمه فيما يقول الرسول له بأنه سيكون غريباً وطوبى للغرباء ! وقد بحثنا عن أصل كلمتي محقق ومقرب فألفيننا لكلمة مقرب مصدراً من القرآن والسنة ولكلمة محقق مصدراً من السنة :

لفظ المقرب يستخدم اما : صفة للسابقين إلى الخيرات وهم السابقون إلى الجنة ، وذلك في مثل قوله تعالى : « والسابقون السابقون أولئك المقربون في

(١) مجموعة رسائل ابن سبعين بالخرافة التيمورية ، ص ٢٠٣ .

(٢) بد العارف لوحة ٤٢ ، وحديث « بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً » ، رواه أبو

هريرة وابن عمر ، وورد في صحيح مسلم في باب الفتن (صحيح ، ج ١ ، ص ٩٠ .

جنات النعيم^(١) « أو عباد الله المقربون من الله في مثل قوله تعالى : « كتاب مرقوم يشهده المقربون^(٢) » ، « ومزاجه من تسنيم عيناً يشرب بها المقربون^(٣) » ، « وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين^(٤) » ، « فأما أنه كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم^(٥) » . والثاني صفة الملائكة في قوله تعالى : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعاً^(٦) » .

ويشرح بعض المفسرين الملائكة المقربين بأنهم الكروبيون الذين حول العرش كجبريل وميكائيل واسرافيل ومن في طبقتهم وهؤلاء لا يستنكفون أن يكونوا عباداً لله^(٧) .

وقد تحدث الصوفية قبل ابن سبعين عن القرب والمقرب ، مستندين في ذلك إلى الحديث القدسي : « ولا يزال للعبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه الخ » والقرب الذي هو ضد البعد يعني به الصوفية قرب العبد من الله سبحانه بالمكاشفة والمشاهدة ، وبعضهم قال : ان القرب هو الانقطاع عما دون الله ، وقالوا أيضاً : القرب الطاعة ، وقالوا أيضاً : القرب الدنو من المحبوب

(١) سورة الواقعة آيات ١٠ ، ١١ ، ١٢ .

(٢) سورة المطففين آية ٨٢ .

(٣) سورة المطففين آية ٨٣ .

(٤) سورة آل عمران آية ٥٥ .

(٥) سورة الواقعة ، آية ٨٨ .

(٦) سورة النساء ، آية ١٧١ .

(٧) انظر تفسير النسفي ، ج ١ ، ص ١٠٧ .

بالقلب . وقد قسم بعض الصوفية القرب إلى نوعين : قرب النوافل وهو المشار إليه في الحديث القدسي السالف الذكر ، وقرب الفرائض ، ولهم في ذلك كلام كثير^(١) . وواضح ان ابن سبعين لا يأخذ القرب بهذه المعاني التي يذهب إليها من سبقه من الصوفية ، إذ المقرب عنده في درجة أعلى من تلك الدرجات التي يتحدث فيها الصوفية عن مراتب وجودية متعددة لأن القرب والبعد عند ابن سبعين مما يشعر بالفرق وينافي الوحدة المطلقة بين الخالق والمخلوق ، فالقرب الذي في الحديث القدسي مجازي لا حقيقي عند ابن سبعين .

وأما ألفاظ الحق والمحقق والحقيقة ، فهي ألفاظ كانت قد شاعت بين الصوفية قبل ابن سبعين ، إذ الصوفية يتحدثون عن علم الحقيقة الذي اختصوا به في مقابل علم الشريعة ، وهو الفقه^(٢) ، والمحقق عند بعضهم هو المتحقق بمعرفة الله عز وجل ، وعلمه هو علم التحقيق ، ولعل الصوفية استمدوا هذه الاصطلاحات من الحديث النبوي ، فقد روى الطوسي في اللمع : « ومن آدابهم وشمائلهم وتخصيصهم (أي الصوفية) أيضاً الاعتراض لسلوك سبل أوليائه والنزول في منازل أصفائه ، ومباشرة حقيقة الحقوق ببذل الروح وتلف النفس واختيار الموت على الحياة وإيثار الذل على العز ، واستحباب الشدة على الرخاء طمعاً في الوصول إلى المراد ، وأن لا يريد (العبد) إلا ما يريد (الله) ، وهذا في أول باد من بوادي الحقائق وحقيقة الحقوق . أما ترى أن النبي ﷺ حيث سأله حارثة (فقال) : لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك (بأي شيء أجابه) فقال : عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي

(١) انظر في تفصيل ذلك : كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ، مادة «قرب» ،
والرسالة القشيرية ، ص ٤٢ في معنى القرب والبعد .
(٢) انظر : الرسالة القشيرية ، ص ٤٣ .

وأظلمات نهاري ، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً ، وكأني أنظر إلى أهل الجنة كيف يتزاورون ، وإلى أهل النار في النار كيف يتعاورون فقال له النبي ﷺ : عرفت فالزم^(١) .

وقد عقد ابن عربي في (الفتوحات المكية) فصلاً عنوانه « معرفة مقام التحقيق والمحققين » ، وهو يطلق - كما يطلق ابن سبعين - لفظ المحقق والمقرب بمعنى واحد ، والمحقق أو المقرب عند ابن عربي هو المتقرب إلى الله بالنوافل حتى يكون الحق هو جميع قواه المصرفة له ، ويكون محبوباً من الله ، وفي ذلك يقول ابن عربي : « ومن شرط صاحب هذا المقام (يقصد المحقق) أن يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله وجميع قواه المصرفة له ، فلا يتصرف إلا بحق في حق لحق ولا يكون هذا الوصف إلا للحبوب ، ولا يكون محبوباً حتى يكون مقرباً ولا يكون مقرباً إلا بنوافل الخيرات^(٢) » .

وواضح أن ابن سبعين يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه ابن عربي بصدد المحقق ، فالمحقق عند ابن سبعين يفوق هذا المحقق الذي يصفه ابن عربي وهو الذي لا يتصرف إلا بتصريف الله ، لأن محقق ابن سبعين هو عين الحق فلا مُصَرِّف ولا مُصَرَّف ، ولذلك فهو لا يقارن بأي شخص آخر مها كانت مرتبته وفي علو مرتبة المقرب أو المحقق يقول ابن سبعين في (بد العارف) : ونبدأ بذكر من اذا ذكر سكت المتكلم وإذا علم لم ينتقل عنه لغيره ، إلا في نفسه وذاته^(٣) ... ! » ، وهو يقول أيضاً : « المحقق المقرب لا يجحد مع من

(١) اللع: نشره نيكولسون ، ص ١٢ - ١٣ ، وانظر أيضاً ابن عجيبة الحسني: ايقاظ الهم ، ج ٢ ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .
 (٢) الفتوحات المكية ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، ج ٢ ، ص ٢٦٨ .
 (٣) بد العارف ، لوحة ٤٠ .

يتكلم بمذهبه من حيث هو ، وانما يتكلم من حيث ما يقبله المخاطب ، ولا بد أن يقدم له كلاماً هو بمنزلة الحروف وتركيبها عند المتعلم !! الخ^(١) .

فالمحقق أو المقرب عند ابن سبعين في أعلى المراتب ، ولذلك لا يجد مع من يتكلم بمذهبه من حيث هو ، لأنه عين الوجود وعين مدبر العالم ، وبه يعلم الله ، إلى غير ذلك مما تبيّناه من كلام ابن سبعين على المحقق أو المقرب .

وعلى ذلك فكل ما يتحدث عنه الصوفية من الحق والحقيقة والقرب والبعد من الله وغير ذلك هو من سيئات محقق ابن سبعين ، وفي ذلك يقول : « وجوهر النفس عند هذه الطائفة (الصوفية) على غير الظن الصحيح والمبرهن ، وهم (أي الصوفية) مع الأوهام ... والحق لا يختلف فيه وهو متفق من جميع جهاته ، وهؤلاء (الصوفية) قد اختلفوا في معقول البداية والنهاية (يقصد ما يتحدث عنه الصوفية من بداية الطريق إلى الله ونهايته) وهذا كلام الصوفية في النفس قد وصفته لك ، فافهم ما يقوله المقرب ، ويصح عندك أن حسنات الصوفية سيئات المقربين^(٢) . »

وفي (بد العارف) يقول ابن سبعين أيضاً مقارناً بين معنى القرب عند الفيلسوف وأنه ينطوي على الاثنية ، ومعناه عند المقرب أو المحقق الذي يؤمن بالوحدة المطلقة ، ما نصه : « والدليل على عزة المقرب وذلة الفيلسوف أن ... السعد والكمال عنده (عند الفيلسوف) انما هو في القرب من الراجب الوجود ... والمقرب هو ذات العناية والسعد ، وهو مبدأ ، والذي من أجله

(١) بد العارف ، لوحة ٤٦ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٥٤ - ٥٥ .

عقل الفضل ، وكانت الكمال الذي يشير إليه الفيلسوف هو عنده (عند المقرب) عين النقص ، ولذلك يقول بعض رؤساء الصوفية : « حسنات الأبرار سيئات المقربين »^(١) ، ... وأما المقرب فالحق والسعد والكمال داخل تحت نعت عبوديته لكونه يخاف الفوت عن الواحد ، والوقوع في ضلال الشفع^(٢) .

ويفهم ابن سبعين بعض آيات القرآن الكريم على أنها تصور المقربين وكأهم بالقياس إلى الفلاسفة وضلالهم فيرى أن المقربين مهتدين بنور الله ، والفلاسفة في ظلمات فوق ظلمات ، فيقول : « وقلوب الفلاسفة الذين لم يسمعا من المقربين حرجة وضيقة ومنغلقة ومظلمة ، وعقولهم قاصرة ، وأفكارهم تائهة ، ونفوسهم ممتلئة من وساوس حديثها ، وفي القرآن آية تدل على أحوال المقربين السنية وآية تشرح أحوال الظالمين الجهلة مثل قوله تعالى : « مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاج كإنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء

(١) لعل ما يقصده ابن سبعين هنا هو ذر النون المصري الذي يروي عنه قوله : « ذنوب المقربين حسنات الأبرار » (انظر الملح ، ص ٦٨) ، ولا يعني ذر النون المصري في عبارته تلك بالمقربين ما يعنيه ابن سبعين بهم وإنما يعني ذر النون بهم الصوفية في مقابل الأبرار الذين هم أقل مرتبة من الصوفية ، ويقول ابن سبعين في (الرسالة الرضوانية) مبيناً علو منزلة المقرب على الأبرار (الذين هم عنده الصوفية) : « والأبرار سعداء والمقربون سعداء ، والتفاضل الذي بينها هو الذي يوجب هذا الحكم ويعطي هذا الاصطلاح ويرتب هذا الترتيب . فكل مقرب بر ، ولا كل بر مقرب » (الرسالة الرضوانية ، ص ٢٥٩)

(١) بد المعارف ، لوحة ٦٦ .

علم^(١) . ومثل قوله تعالى: « أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور^(٢) » ...^(٣) .

وهكذا يتبين لنا مما سبق أن ابن سميع وان كان يحد في القرآن والسنة مصدراً لاصطلاحات القرب والمقرب ، وفي السنة مصدراً لاصطلاحات الحقيقة والمحقق ، إلا أنه لا يستعمل هذه الاصطلاحات بمعانيها الأصلية ، وإنما هو يتأولها أو يفلسفها ليدل بها على مذهبه في المقرب أو المحقق كواسطة بين الله والعالم ، ومكدير للعالم باعتبار حقيقة الروحانية لا باعتبار مظهريته الجسائية الحادثة ، ومصدر لكل فيض ووجود وكل علم وعرفان . وهو إلى جانب ذلك يورد بعض آيات القرآن على أنها دالة على ما في قلوب المحققين من نور وما في قلوب الفلاسفة من ظلمات . يضاف إلى ذلك أن استخدام ابن سميع لاصطلاحات المحقق والمقرب والتحقيق والقرب يختلف عن استخدام غيره من الصوفية السابقين عليه لها .

(١) سورة النور ، آية ٣٥ .

(٢) سورة النور ، آية ٤٠ .

(٣) بد العارف ، لوحة ٧٥ .

الفصل الثالث

منطقُ المحقِّق

نقد المنطق - مبحث الحد - مبحث
الألفاظ الستة (ايساغوجي) - مبحث
المقولات (قاطيفورياس) - حمل المقولات
المشر على الوجود الواحد المطلق - المباحث
المنطقية الأخرى - مبحث العلم .

١ - نقد المنطق :

لم يعن الصوفية الخالص بمنطق أرسطو كما عني به غيرهم من مفكري الاسلام
كالمتكلمين والفلاسفة ، وذلك راجع إلى أنه طريق نظري ، وهم لا يعنون
بالنظر وإنما تنصرف عنايتهم أولاً وأخيراً إلى طريق الذوق والكشف .

أما متفلسفو الصوفية ، فقد نقد بعضهم المنطق الأرسطي نقداً عنيفاً

ليان قصوره ، ومن هؤلاء حكيم الاشراق السهروردي المقتول ، وعبد الحق ابن سبعين .

ذلك أن السهروردي المقتول كان له موقف نقدي خاص من المنطق الأرسطي ، فيقول أستاذا الدكتور محمد مصطفى حلمي : ان من أظهر ما يظهر فيه روح النقد عند السهروردي المقتول هو نفيه على مناهج المشائين ومذاهبهم بصفة عامة وعلى مذهب أرسطو بصفة خاصة وعلى منطق المعلم الأول بصفة أخص . وذكر أستاذا الدكتور حلمي مثلاً مبحث التعريف الأرسطي وكيف أبان السهروردي المقتول في نقده له عن عقم المنطق الأرسطي وقصوره^(١) . وقد حاول السهروردي المقتول أن يضع منطقاً جديداً ينطوي على عنصر ذوقي اشراقي معارضاً به المنطق التقليدي .

وكذلك كان لابن سبعين من المنطق الأرسطي موقف خاص ، فهو يخصص في كتابه (بد العارف) قسماً طويلاً لمباحث المنطق ، وهو حين يعرض لمبحث منها يبدأ أولاً فيذكر آراء أرسطو وغيره من النظائر فيه ، ثم يعقب بنقده العنيف لهذه الآراء ، وهو ينتهي دائماً إلى اثبات بطلانها بالقياس إلى مذهب المحقق ، وان شئت قلت بالقياس إلى مذهبه هو في الوحدة المطلقة التي يؤمن بها إيماناً قوياً يسيطر عليه في كل مجال من المجالات التي يعرض لها بالبحث . وهكذا يحاول ابن سبعين أن يهدم المنطق الأرسطي التقليدي من أساسه ليرسي على أنقاضه منطقاً ذوقياً جديداً كل الجدة لا يقوم على أساس التجربة والاستقراء ، وانما يقوم على أساس الفطرة والمشاهدة ، وهو ما يصح

(١) الدكتور محمد مصطفى حلمي : حكيم الاشراق وحياته الروحية ، مجلة كلية الآداب ،

مجلد ١٢ ، ج ٢ ، ديسمبر ١٩٥٠ ، ص ٨٤ .

أن نسميه « بمنطق المحقق » وهو ذلك المنطق الذي يصف ابن سبعمين مباحثه بأنها « لا تتصورها العقول إلا بالمرشد ، ولا تنالها النفوس إلا بالجهد ولا بالتجلد ، بل بالنفحات الإلهية حتى يبصر (الإنسان) ما لم يبصر ، ويعلم ما لم يعلم ، وتظهر أشياء لا من جنس ما يكتسب^(١) ... » .

وقد أصبح « منطق المحقق » أحد الميزات الهامة لفلسفة ابن سبعمين التصوفية ، حتى ان الشيخ احمد زروق ميز تصوف ابن سبعمين عن غيره من أنواع التصوف الأخرى بأنه تصوف قائم على أساس المنطق ، وفي ذلك يقول في إحدى قواعده : « تمدد وجوه الحسن يقضي بتعدد الاستحسان وحصول الحسن لكل مستحسن ، فمن ثم كان لكل فريق طريق : فللعامي تصوف حوته كتب المحاسبي ، ومن نخا نحوه ، وللفقيه تصوف رامة ابن الحاج في مدخله ، وللحدث تصوف حام حوله ابن العربي في سراجهم ، وللعابد تصوف دار عليه الغزالي في منهاجهم ، وللمتريض تصوف نبيه عليه القشيري في رسالته ، وللناسك تصوف حواه القوت والاحياء (يقصد قوت القلوب لأبي طالب المكي واحياء علوم الدين للغزالي) ، وللحكيم تصوف أدخله الحاتمي (يقصد ابن عربي) في كتبه ، وللمنطقي تصوف نخا إليه ابن سبعمين في تأليفه ، وللطائمي تصوف جاء به البوني في اسراره ، وللأصولي تصوف قام الشاذلي بتحقيقه ، فليعتبر كل بأصله من محله^(٢) . » .

على أنه ينبغي أن ننبه إلى أن ليس كل ما نصادفه في مصنفات ابن سبعمين من مباحث المنطق معبراً عن رأيه ، وذلك لأن ابن سبعمين يعتمد إلى عرض

(١) بد العارف ، لرحمة ٧ .

(٢) كتاب قواعد التصوف للشيخ زروق ، قاعدة رقم ٥٩ ، ص ٣٠ - ٣١ .

مباحث المنطق التقليدي في مصنفاته كما هي عند أصحابها ، وهو ينقل أحياناً نقلاً حرفياً عن المصادر القديمة ككتاب « الخير الهض » لبروكلس وكتب الفارابي وابن سينا والغزالي ورسائل اخوان الصفا وغيرها . وهو في الحقيقة حين ينقل عن هذه المصادر لا يعرض لنا مذهبه هو وإنما يعرض لنا مذاهب غيره من الذين بحثوا في المنطق ويختلف هو معهم . ويمكننا القول بأن ابن سبعمين لا يسوق آراء المناطق إلا ليرد عليها ويبين فسادها بالقياس إلى مذهبه هو في التحقيق .

وجدير بالذكر أن المستشرق الاسباني لاتور لم يفتن إلى ذلك فهو حينما رأى ابن سبعمين في قسم المنطق من (بد العارف) ينقل نقلاً حرفياً عن بعض المصادر القديمة^(١) حكم على منطق ابن سبعمين بأنه ينقصه الأصالة خصوصاً في اختيار ابن سبعمين للموضوعات وفي طريقة عرضها^(٢) . وقابعه في هذا الحكم الخاطيء المستشرق الاسباني هرناندس^(٣) ، وهو حكم غير صحيح لأن ابن سبعمين كما قلنا يسوق كلام الغير ليبين مدى مخالفته لما يؤمن به هو من التحقيق .

وفي رأينا أن أوجه الأصالة في مذهب ابن سبعمين في المنطق تلمس في

(١) أشار لاتور إلى بعض فقرات من (بد العارف) منقولة حرفياً من رسائل اخوان الصفا وكتاب « الخير الهض » لبروكلس (أنظر Ibn Sabin y su Budd Al' Arif p. 379; 415) ووجدنا نحن أيضاً فقرات طويلة من مبحث الحد عند ابن سبعمين منقولة حرفياً من (معيار العلم) للغزالي ، أولها قول ابن سبعمين : « والحق سبحانه لا حد له ولا رسم ... إلى قوله تعالى وجل علواً كبيراً. (بد العارف ، لوحة ٦) ويقابلها في معيار العلم ، ص ١٦٢ .

Ibn Sabin y su Budd Al' Arif, p. 393. (٢)

Historis de les filosofia Hispano-musulmana, t. II, p. 305-306 (٣)

أمرين: الأول نقد ابن سبعين لآراء المناطقة في كل مبحث من مباحث المنطق، والثاني تلك الاشارات الجملة إلى مذهب المحقق، والتي نجدها في نهاية كل مبحث من المباحث المنطقية التي يسوقها ابن سبعين .

وفيما يلي من صفحات هذا الفصل سنعرض لبعض المباحث المنطقية عند ابن سبعين ، وهي مباحث الحد ، والألفاظ الكلية ، والمقولات ، والعلم ، على وجه نبتين فيه أصالة ابن سبعين الفلسفية ، من حيث أنه حاول هدم المنطق الأرسطي التقليدي ليرسي على أنقاضه منطقاً جديداً خاصاً به .

٢ - مبحث الحد :

يحمل ابن سبعين من مبحث الحد مدخلا للمنطق ، فيقول : « الذي يجب أن نبتديء ببيانه ذكر حقيقة الحد ، لأنه لا يجوز أن نجعله سبباً لمعرفة غيره ثم لا نعرفه في نفسه (١) » .

ويورد ابن سبعين تعريف الحد - على طريقة المناطقة - فيقول انه « العبارة عن المحدود بما يحصره ويحيط به احاطة تمنع ما ليس منه أن يدخل فيه ، وأن يخرج منه ما هو منه (٢) » .

ويعرفه في موضع آخر على طريقتهم أيضاً بقوله ان الحد هو « القول الدال على ماهية الشيء ، وهو مؤلف من جنسه القريب وفصله المقوم لطبيعته (٣) » .

(١) بد العارف ، لوحة ٣ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٣ .

(٣) هذا هو عين تعريف أرسطو للحد ، فالحد عند أرسطو هو « العبارة التي تصف =

ويورد ابن سبئين تعريفين آخرين للحد ، فيقول انه « قول وجيز جامع مانع » ، وأنه « هو الذي يميز المحدود من غيره »^(١) . وهذان التعريفان يوجدان لدى المتكلمين من المسلمين الذين اكتفوا بأن يكون الحد ميمزاً للمحدود عن غيره ، ويبين الغزالي الفرق بين الحد عند المناطقة والحد عند أولئك المتكلمين قائلا : « ولذلك لما عسر ذلك (يقصد الحد على طريقة المناطقة) اكتفى المتكلمون بالميز فقالوا : « الحد هو القول الجامع المانع » ، ولم يشترطوا فيه إلا التمييز ، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص ، فيقال في حد الفرس أنه الصهال ، وفي الإنسان أنه الضحاك ، وفي الكلب أنه النباح ، وذلك في غاية البعد عن غرض التعرف لذات المحدود »^(٢) .

=المامية»(طوبيقا أول، ٤ ، ١٠١ ب). وفي التحليلات الثانية يقول أرسطو ان «الحد يتناول ماهية الشيء وطبيعته» (التحليلات الثانية ، ٢ - ٣ - ٩٠ ب) . وهذه الماهية تتألف عند أرسطو من الجنس والفصول (طوبيقا أول ٦ - ١٠٣ أ) . وقد استمد المدرسون من هنا قولهم بأن التعريف يكون بالجنس القريب (*genus proximum*) واللفصل الذاتي (*differentiom specificom* Lalande A. : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, paris 1947, art. « définition ») .
الحد الذي أورده ابن سبئين مطابق لتعريف الحد عند مناطقة المسلمين الذين تابعوا أرسطو ، كابن سينا الذي يعرف الحد بأنه « القول المفصل المعروف للذات بماهيته » وهو كما يقول ابن سينا تعريف الحكماء الذين « لا يطلبون في الحدود التمييز وان لحقها التمييز ، بل يطلبون تحقق ذات الشيء وماهيته) (منطلق المشركين ، المطبعة السلفية ، ص ٣٤ ، النجاة ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ٧٩) ، وكالغزالي الذي يعرف الحد بقوله : « الحد قول دال على ماهية الشيء » ، وان « الحد يتركب لا محالة من جنس الشيء وفصله الذاتي ، ولا معنى له سواه وما ليس له فصل وجنس فليس له حد » (معيار العلم ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، ص ١٥٢ - ١٥٤) .

(١) بد المعارف ، لوحة ٣ .

(٢) معيار العلم ، ص ١٦٠ - ١٦١ .

ويورد ابن سبعين تعريفاً آخر للحد، وهو أنه «شرح الاسم والمسمى»^(١) وهذا التعريف الذي يكتفى فيه بمجرد شرح الاسم ، هو الذي يؤثره بعض المناطق المحدثين مثل جون ستيوارت ميل ، الذي يذهب الى أن أبسط وأصح معنى للحد هو أنه القضية الشارحة لمعنى الاسم^(٢) ، ويؤثره أيضاً أصحاب الوضعية المنطقية الذين يسمون هذا النوع من التعريف الشارح لمعنى اللفظة بما يساويها في الاستعمال القائم بالتعريف القاموسي ، ويأخذون به دون التعريف التقليدي لأرسطو بالحد^(٣) .

ويقسم ابن سبعين الحد - على طريقة أصحاب النظر أيضاً - الى لغوي وشرعي وعقلي^(٤) : فالحد اللغوي هو الذي يشرح الحدود بلفظة أشهر من لفته ، والحد الشرعي هو الذي ينسب لخبر الصادق ، ولما أراد به وجعل عنده من الحكم ، والحد العقلي مأخوذ من حقيقة الشيء وماهيته ووجوده .

(١) بد العارف ، لوحة ٣ .

Mill (J. S.) : A system of logic, London 1925, p. 86. (٢)

(٣) الدكتور زكي نجيب محمود : المنطق الوضعي ، القاهرة ١٩٥١ ، ص ٥٩ وما بعدها وجدير بالذكر أن أصحاب الوضعية المنطقية يأخذون أيضاً بما يعرف بالتعريف الاشتراطي وهو الذي يشترط فيه صاحبه على القارىء او السامع أن يفهم لفظه معينة بمعنى معين يريد به هو (المنطق الوضعي ، ص ٥٩) . وهو عندهم أحد نوعي التعريف الاسمي والآخر هو القاموسي ، وقد سبق جون ستيوارت ميل أصحاب الوضعية الى التمييز بين التعريف اللفظي او القاموسي والتعريف الاشتراطي ، انظر : Mill : A system of logic, p. 86.

(٤) بد العارف ، لوحة ٣ - ٤ ، والحد الشرعي الذي يذكره ابن سبعين هنا هو المعروف عند علماء أصول الفقه بالحد السمي ، وهو متملق غرض الأصوليين دون العقلي . انظر : الأمدى : الاحكام في أصول الاحكام ، القاهرة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م ، ج ٤ ، ص ٣٩٠ .

ويميز ابن سبعين أيضاً - على طريقة المناطقة - بين الحد الذي يؤلف من الجنس والفصل ، وبين الرسم الذي يؤلف من جنس الشيء وأعراضه اللازمة حتى تساويه ، وله في ذلك كلام طويل (١) .

على أن ابن سبعين يرى أن الباحثين من المناطقة في الحد على اختلافهم قد صعب عليهم تحصيل الحدود على أتم ما يجب ، فلم يخلصوا فيه شيئاً ، لأنهم لم يعرفوا المبادئ إلا بمقدماتهم ، ومقدماتهم غير مخصصة ، فإذا تعرض لهم ما يخرج بهم عن صناعتهم ، أو معنى يتداخل فيه ، أو فيه تشكيك مع غيره غلطوا ووقفوا عنده ، وذلك كله لجهلهم بحقيقة الحد والمحدود ، وفساد الأصل وتشتيت الوضع (٢) .

ويختلف ابن سبعين مع المناطقة التقليديين في الأساس الذي يقوم عليه المنطق : فالمناطقة التقليديون يعتمدون أساساً على التجربة الحسية واستقراء الجزئيات حين يؤلفون حدودهم وبقيمون براهينهم ، فنطقهم إذن يستقي من التجربة ، ولا كذلك ابن سبعين الذي يرى أن صور الحدود والبراهين موجودة في النفس بالفطرة ، وهذه الصور ثابتة ثبوتاً أبدياً في النفس ولا تتغير ، وعلى ذلك فلا حاجة المحقق في منطقها إلى الحدود لأنها عندئذ تكون بمثابة تحصيل ما هو حاصل ، وإلى هذا يشير ابن سبعين بقوله : « تحقيق الحد من المسائل العويصة ، فإن صور الحدود والبراهين في النفس أبدية ثابتة على حالها لا تتغير وإن تغير المحسوس . ولذلك لا ينبغي لأصحاب الحدود أن يجهلوا أنه إن رام أحد منهم أن يحد شيئاً من الأشياء الجزئية ، فيروم أن

(١) بد العارف ، لوحة ٤ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٤ .

يصيره أديباً ، وذلك خلافاً ما في طبيعه (أي طبع الجزئي) فيروم الحال ، ويتعرض للباطل ، وللجنون ، ولما لا يعقل !.. وليس بالعالم حاجة الى الحد في نفسه ، وإنما يحتاج للحد ليبين معلومه لغيره ، والحقائق إنما هي في الأنفس ، (١) .

ويشبه ما يذهب اليه ابن سبعين من القول بفطرية الحقائق وصور الحدود والبراهين في النفس الانسانية ما ذهب اليه أفلاطون من القول بأن النفس الانسانية متحققة بمعرفة المثل (التي هي الماهي او الصور الكلية الثابتة للمحسوسات الجزئية) ، لأنها كانت موجودة من قبل في عالم آخر غير هذا العالم حيث كانت في صحبة الآلهة ، وعلى ذلك فمعرفتها بالمثل بعد حلولها في البدن عبارة عن تذكر للمعرفة السابقة لها في صحبة الآلهة (٢) .

ثم يطبق ابن سبعين بعد ذلك مذهبه في الوجود على الحد المنطقي ويخرج برأيه فيه طرافة ، فيرى أن الحد كما يراه المناطقة وهم بنظر المحقق ، لأن الحد يتضمن التفرقة بين حاد ومحدود ، والمحقق يؤمن بوجود مطلق واحد ، فلا مجال عنده للتفرقة بوجه من الوجوه ، ولذلك فإن المحقق يرى أن الحد هو الوجود ، ولا عبرة عنده بالتسميات والألفاظ ، ويشرح ابن سبعين فكرته هذه قائلاً : « والوجود المطلق والآنية هي الأمور الذاتية الاولى ، فبقي أن الحد إذا نظرته وحقيقته وجدته مركباً من ثلاثة أشياء : من وجود ، وصفة نفس ، وعبارة موضوعة له بصفة النفس . والمبارات لا يلتفت اليها

(١) بد العارف ، لوحة ه .

Plato : The Dialogues, translated by B. Jowett, ed; Oxford (٢)
1953, Vol. I, Phaedo : 73 - 77 ; Phaedrus, 245 - 255.

إذ هي اصطلاح من مطلقها فلم يبق في الحد إلا محض الوجود ! وإن شئت تسمى الوجود حداً ولنا بمشاهين في العبارات وإنما نطلب الحقائق ، (١) . ثم يقول ابن سبعين بعد ذلك : « ولما كان الواحد يقال على جميع الأشياء التي يقال عليها الهوية ، وكان الجوهر الواحد واحداً بالعدد لأشياء كثيرة ما يختلف فيها بما هو واحد .. لزم أن يطلق على الأضداد بما هي أضداد والاطلاق واحد » (٢) . ألا ترى أن المقولات العشر مختلفة ومتباينة ويطلق عليها الوجود والشيء الواحد والحق والأمر بالترادف ؟! فإذا كان ذلك كذلك فيلزم أن الغير والخلاف مجتمعان في الشيء الواحد بحد واحد واسم واحد . ألا ترى أن الأسماء المترادفة التي أطلقناها عليها (يقصد على المقولات) لو قدرنا ارتفاعها عن واحد منها لقدرنا عدمه ؟ فإذا صح أن المقوم لطبيعتها يطلق عليها اطلاقاً واحداً ، فقد صح أن الحد وهم وعبرة ومعنى تجده النفوس عند تصورهما لمعلوم ما سئلت عنه أو تتحدث به في سرها ، ولو كان له وجود خارج الذهن لوجب بالتحقيق اجتماع المقابلات وأصنافها في الحدود والتناقض في العلم بها !

« فلا تلتفت إلى العدد ، ولا إلى الألفاظ والتسميات ، ولا إلى الجدل والغلبة والتبكيك والعماد لأن طلبك للحقائق ، ودع الميل للمألوف المعروف واطرح ما ألفتة كإزالة العوائد ، فإن القوم الواصلين إلى هذه المرتبة (مرتبة المحقق) يرون أن العالم والمعلوم واحد ، والإدراك والمدرک واحد » (٣) .

(١) بد العارف ، لوحة ه .

(٢) هذا مقرب عند ابن سبعين على قوله بالوحدة المطلقة ، فهو يرى - كما ذكرنا من قبل - أن الاحاطة الوجودية جامعة لكل المتناقضات والتضادات .

(٣) بد العارف ، لوحة ه .

٣ - مبحث الالفاظ الستة (ايساغوجي) :

يرى ابن سبئين أن ما يحتاج أن يعلم بعد الحدود ، معرفة كتاب « ايساغوجي » ،^(١) وهو شبه المدخل الى علم المنطق ، وهو يحتوي على الالفاظ الستة التي يستخدمها المنطقيون في أقوالهم ومخاطباتهم .

ويذكر ابن سبئين أن من المناطق من يجعل هذه الالفاظ خمسة ، ويترك السادس منها لكونه يندرج في الخمسة ، وهو محمول عليها . والالفاظ الستة بحسب ما يذكر هي : الجنس والنوع والخاصة والعرض والفصل والشخص^(٢) .

ويذكر ابن سبئين أن هذه الالفاظ الستة لم يوجد لأرسطو فيها كتاب ، وإنما توجد في كلامه متفرقة . والذي جعل فيها تصنيفاً هو فورفوروريوس الحكيم^(٣) .

ويذكر ابن سبئين أن « ايساغوجي » معناه الالفاظ الستة وقيل المعاني

(١) بد العارف ، لوحة ١٢ .

(٢) سبق اخوان الصفا ابن سبئين في اضافة لفظ « الشخص » الى الالفاظ الخمسة وهي الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام ، فيقول اخوان الصفا : « واعلم ان الالفاظ التي تستعملها الفلاسفة في أقوالها وإشاراتها الى المعاني التي هي في أفكار الناس ستة أنواع : ثلاثة منها دالات على الاعيان التي هي موصوفات ، وثلاثة منها دالات على المعاني التي هي الصفات . فالالفاظ الدالة على الموصوفات (الاعيان) قولهم : الشخص والنوع والجنس ، والثلاثة الدالة على الصفات هي قولهم . الفصل والخاصة والعرض » (رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ، ص ٣١٣ وما بعدها) .

(٣) وضع فورفوروريوس الصوري (٢٣٣ - ٣٠٥) كتابه « ايساغوجي » أي المدخل الى مقولات أرسطو ، وجعل الالفاظ الكلية فيه خمسة لا ستة كما يذكر ابن سبئين .

الكلية المفردة ، وهو الأصح ، ويذكر كذلك أن أرسطو يقول في بعض رسائله للاسكندر: يا اسكندر كن ايساغوجي ومعناه متوحداً ومنفرداً^(١).

ويصف ابن سبعين الالفاظ الستة بأنها الكلمات المفردة التي توجد بين المحمول والموضوع^(٢) ، وغرضها حصر الامور الرابطة التي بين المحمول والموضوع ونسبتها وتبيين كل واحد منها على انفراد^(٣).

فلنتبين مقصود ابن سبعين بكل لفظ من الالفاظ الستة ورأى المحقق في كل منها :

أ - الجنس :

يذكر ابن سبعين آراء المناطقة في الجنس والنوع ، ويسوق لنا تعريفات كثيرة لهم ، فمنها أن الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالانواع في جواب : ما هو الجنس^(٤) . وقد يقال الجنس المعنى الحاوي لجماعة مشتتة النسب ، ويقال : الجنس كل لفظة دالة على جماعة مختلفة صورها بعمها معنى واحد .

(١) اختلف مناطقة المسلمين في معنى لفظ ايساغوجي ، ف قيل معناه الكلمات الجنس ، وقيل معناه الدخول أي مكان الدخول في المنطق ، وهو الأصح ، وقيل غير ذلك ، (انظر في تفصيل هذا : شرح ايساغوجي للشيخ زكريا الانصاري القاهرة ١٢٨٢ هـ ، ص ٤ ، وحاشية الشيخ الحفني على الشرح المذكور ، ص ١٥) .

(٢) بد العارف ، لوحة ١٥ .

(٣) بد العارف ، لوحة ١٢ .

(٤) هذا هو نص تعريف ابن سينا للجنس في النجاة بقوله : « الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالانواع في جواب ما هو » (النجاة ، ص ٨) .

والجنس بذلك أعم كليين يجب بهما في جواب : ما هو هذا الشخص (١)
(والكلبي الآخر هو الفصل) .

وما ذكره ابن سبعمين عن الجنس في - التعريفين الاخيرين - مطابق لما
يذكره اخوان الصفا في تعريفهم الجنس بقولهم : « وأما الجنس فهو كل لفظه
يشار بها الى كثرة مختلفة الصور تعمها كلها صورة أخرى كالحيون والنبات
والثمار والحب وما شاكلها من الالفاظ ، وإن كل لفظه منها تعم جماعات
مختلفة الصور .. الخ » (٢) .

ب - النوع :

وأما النوع فيجده ابن سبعمين بقوله : « والنوع الطبيعي حده صورة
واحدة تعم أشخاصاً كثيرين ، والنوع المنطقي هو المقول على كثيرين متفقين
بالصور في جواب : ما هو للنوع » (٣) .

ولكن ابن سبعمين يرفض - بحكم مذهب التحقيق - فكرة الجنس
والنوع ، ويرى أننا إذا تحققنا بالوحدة انحللنا عن وهم الجنس والنوع فالوجود
واحد لا انفصال فيه بين جنس ونوع ، والمتحقق بالوحدة لا يفرض كثرة ،
ولا يمكنه ذلك أبداً ، وفي ذلك يقول ابن سبعمين : « واعلم أن الجنس صورة
الكلبي في الذهن ، وتجرد الصور المادية ، وتركيب الانفعال ، والوهم على أمثلة

(١) بد العارف ، لوحة ١٢ .

(٢) رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ، ص ٣١٤ .

(٣) هذا التعريف هو مزيج من تعريف ابن سينا للنوع (النجاة : ص ٩) وبين تعريف
اخوان الصفا له (رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ، ص ٣١٤) .

الحس ، وثبوت الضمير على ترتيبها كذلك حتى يصرفها (المحقق) بحقيقة
الوحدة للوجود الحامل لكل موجود، فيخلع خبر الاضافة، ويخلص الافراد،
ويجمع المناسب ، ويبدد النظر الى ذلك ، فيعسر فرض الكثرة ، بل لا
يمكن أصلاً !

« فعلام ركب (المنطقي) الجنس إذن ولا خلاف في الوجود ؟! ومن
ماذا انفصل النوع ولا موجود إلا الاول ؟! فما الجنس والكثرة إلا عبودية ؟!
... » وكذلك حال الناس في أول نظرهم بأجمعهم ولم يتخطوها (أي
مرتبة المنطقي) ، ولم يعملوا الثانية (أي مرتبة المحقق) ، فلو علموها
لصعقوا ودك بهم الجهل ، وهذا سر ، وهو والله رمز ، وأنا على خطر من
الكلام فيه لكئي غير مالك لنفسي ، (١) !

ج - الفصل :

يعرف ابن سبعين الفصل - على طريقة المنطقة - تعريفات كثيرة ، منها
أن الفصل هو الكلي المفرد الذي يميز كل واحد من الانواع القسيمة في جوهره ،
عن النوع الآخر .

وقد يقال : الفصل هو الذي يدل على كثيرين مختلفين بالانواع في
جواب أي (٢) .

وقد يقال : الفصل كل لفظة دالة على معنى ينفصل به النوع من الجنس

(١) بد العارف ، لوحة ١٢ - ١٣ .

(٢) قارن مثلاً تعريف ابن سينا للفصل (النجاة ، ص ٩ - ١٠) ، وتعريف الفزالي له
في ميسار العلم ، ص ٦١ - ٦٢ . وما ذكره ابن سبعين لا يخرج عما ذكره ابن سينا والفزالي .

كالصهيل للخيل ، والنطق للانسان ، ولكل نوع صفة مقومة او ذاتية او مقولة عليه بالذات ، إذا وصف بها ينفصل عن غيره .

ويسوق ابن سبعين تفصيلات أخرى متعلقة بالفصل على مذهب المناطقة ، ثم يعقب عليها بقوله : « والكلام على الفصل يطول . على أن الذين طولوا فيه لم يخلصوا عليه الكلام بوجه . ألا ترى أن الفارابي عفى الله عنه قد شتته وخلط فيه ، وهو أنبه من غيره وسيد فلاسفة الاسلام وإمامهم وهو المخاطب بينهم » (١) ؟!

ثم يبين ابن سبعين رأي المحقق في « الفصل » ، مبيناً أن الفصل يحمل معنى الإضافة بين اثنين ، على حين أن الوجود واحد في حقيقته ، لا يلحق ولا يلحق بالفصل المنطقي وهم في نظر المحقق ولا يخرج عن كونه قضية من الوجود المطلق ، وفي ذلك يقول : « وحقيقة الفصل إذا نظرتة هو إضافة المعنى الحاصل في النفس ، وبسكونه فيها لا يضطرب الضمير لذلك ، وما جذبته الإرادة وامتنع العقل أن ينثني عنه ، وثبت في قوة الإدراك ، وبلغ به الذهن أملة بين اثنين فصاعداً ، ويتصرف به الضمير في تردده ونظيره لغير جوهره إذا احتاج لذلك . وعندما تجتمع عنده القوة النزوعية يتخلص الفرق ، إذ الفرق معقول ذاته ، وذاته محتاجة له وبه تخلص من غيرها . وتنفرد من تداخل المحل بها (كذا !) ، فهو ينظر (أي الانسان) لأمل وضمير وإرادة كما ذكرناه قبل . فإن جعلنا الأولى هي الثانية قلنا المحال وعددنا الانسان ، وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه .

« فقد صح إبطال التعلق وبقي الخبر ، وهو من لواحق الوجود ، والوجود

(١) بد العارف ، لرحمة ١٣ .

إذا حقق لا يلحق ولا يلحق . فإن الذي يقول ان الله لا حق وملحق فقد جعل مسافة من غير وجود . والصحيح أن الوجود لا يصدر من وجود ولا من عدم ، فإن العدم لا يفعل ولا ينفع ، ولا يمكن أن يكون من قوة وإمكان ، لأننا نفرض الذي كان بالقوة وخرج الى الفعل فإن الذي أخرجه الى الفعل ما هو بنفسه بالفعل .

« فإذا كان كذلك فلنرجع الى الوجود فنقول : الوجود فعمله (فعل الله) وهو محال كما قد تبين (يقصد في الفترة السابقة) ، فما بقي في الفصل إلا أنه قضية من الوجود المطلق » (١) .

ويشير ابن سبئين الى غموض كلامه هذا في الفصل قائلاً لمريده: « وجميع ما ذكرته لك ان قبلته دون استفهام ، فلا شك أنك تعالط نفسك ، فإنه من الكلام الظلم الوحشي الذي لا يفهم إلا حق يرد عليه ما يفسره » (٢) .

د - الخاصة :

يتحدث ابن سبئين عن الخاصة - على ما يرسمه المناطقة - فيظهرنا على أنها لفظ يختص بنوع ما وحده من بين سائر الانواع مثل الكتابة للكاتب دون سائر الانواع ، وقد تكون للشيء بالعرض مثلما تقول : ضحك فلان ، فيقال لك : أي فلان ؟ فتقول : الضاحك في الجماعة ، وهو عرض من الاعراض المفارقة ، لكن لما لم يضحك أحد إلا هو، صار الضحك له خاصة .

ويذكر ابن سبئين كذلك أن الخاصة تخصيص يثبت بالذات لا من جهة

(١) بد العارف ، لوحة ١٣ .

(٢) بد العارف ، لوحة ١٣ .

الانفعال فقط . بل من جهة الصفات المقومة والمتمة وغيرها ، مثال ذلك الكتابة تخص الكاتب وهي غير مقومة لمعقول الانسانية لكنها متممة له بعد وجوده بخلاف الفصل ، فإن الفصل لو قدرنا حذفه لرفعنا معقول الذات التي هو لها فصل كالنطق للانسان فصل له عن البهائم وواجب في الانسانية ومقوم لها .

ويذكر ابن سبعين بعد ذلك أن الخاصة تنقسم الى ثلاثة أقسام : قسم للنوع وحده وليس لكله كالطب والهندسة الموجودتين لأناس دون غيرهم ، وقسم للنوع كله وليس في كل حين كالشيب للانسان عند أوان الكبر ، وقسم للنوع كله ، وفي كل زمان كالضحك للانسان والصهيل للفرس (١) .

وجميع ما يذكره ابن سبعين عن الخاصة عند المناطق على هذا الوجه ، لا يكاد يختلف عما هو مذكور في رسائل اخوان الصفا عن الخاصة (٢) .

وجميع ما ذكره المناطق في الخاصة ليس في رأي ابن سبعين مما يؤمن به المحقق إذ الخاصة من لواحق الوجود وتشير الى التعدد ، والمحقق يؤمن بوجود مطلق لا تعدد فيه ، فلا مجال عنده للقول بالخاصة ، وفي ذلك يقول ابن سبعين : « والتحقيق في الخاصة أنها وصف يثبت لموصوف ما ، ولا يدخل معه فيه غيره . ووجودها (أي الخاصة) في الوجود الثاني (وجود الممكن) الذي يحصل لموجود ما ، ويكون (يعني الوجود الثاني) بالنظر الموقوف (بحكم وحدة الوجود المطلقة) . ولا يصح للعاقل أن يخصص العدم (الوجود الممكن

(١) بد العارف ، لوحة ١٣ - ١٤ .

(٢) قارن : رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ، ص ٣١٤ - ٣١٥ .

او الثاني) ، ولا أن يقسم الواحد ، ويحمل بعضه له وبعضه لغيره ، فيكون ذلك من المحال .

« فاعلم ما هي الخاصة المنطقية وتكلم بها مع غير الخاصة والعلماء بالوجود (وهم المحققون) . وبالجملة ما دمت تتكلم في لواحق الوجود تكلم فيها كما ذكرت لك (أي كما ذكر ابن سبعين على طريقة المناطقة) ، فإذا حققته (أي الوجود) في نفسه ، وتكلمت فيه من حيث هو ، فلا خاصة ولا عامة إلا قضايا نخبه او عدم مضاف في شيء ومنوع لشيء والسلام ، (١١) !

هـ - العرض :

ويقسم ابن سبعين - بمقتضى طريقة المناطقة (٢) - العرض الى قسمين : عرض ذاهب كالخجل والوجل والحركة والسكون ، وعرض ثابت كالفظوسة في الأنف والسواد للغراب .

وقد يكون العرض اما في شيء ، ولا يوجد إلا فيه مثل السهولة في العين ، واما في الاكثر ، وعلى العموم ، كالحركة والسكون .

والعرض هو تميز النوع لا عن جميع ما سواه بل عن بعض الاشياء وفي بعض الأوقات .

وبعد كلام مفصل عن العرض ، يظهرنا ابن سبعين على نظرة المحقق الى العرض ، فهو - أي المحقق - يعتبر العرض وهما يحمل على وهم . ولما كان الوجود قضية واحدة ، وهو وجود مطلق ، ترتب على ذلك أن العرض الذي

(١) بد العارف ، لوحة ١٤ .

(٢) قارن ما يذكره ابن سبعين هنا بما ذكره ابن سينا (النجاة ، ص ١٠ - ١١) .

هو الوجود المقيد ، لا وجود له في الحقيقة لأن الوجود المقيد نفسه هو عين الوجود المطلق ، وفي ذلك يقول ابن سبئين : « والعرض وهم يحمل على وهم ، وإدراك يحمل على إدراك ، ومدرك يحتاج الى مدرك . والوجود - من حيث هو - غير هذا . ألا ترى العرض من حيث هو عرض لم يخرج عن كونه وجودا ؟ ولا الجوهر من حيث هو جوهر خرج من كونه وجودا ؟ ولا الإدراك خرج عن الوجود ؟ ولا الفاعل خرج عن الوجود ؟ ولا المنفعل خرج عنه ؟ » .

« فتقول : العرض قضية مفردة لا تنقطع ، وهي تمسك (كذا) الوجود المقيد او هي هو .. والجوهر قضية مفردة كذلك ، والقضية في نفسها واحدة ، والوجود المطلق واحد ، والعدد وجود مقيد ، والواحد قديم وذاته قديمة ، لا على مذهب من يرى أن العدد زائد على طبيعة الموجود كما ذكر في (ما بعد الطبيعة) مع المسائل المويضة ^(١) ، وإنما نعني أنه هو المشار اليه ، وأن الاثنين محدثان ، والقضيتان من جهة التخصص والقديم واحد ، والخلاف والتباين بينهما لم يقع في الوجود من حيث هو ، وإنما وقع في خبر ما بين قضيتين ، والخبر قضية ، فقد صح أن العرض والجوهر من جهة الإدراك لا خلاف بينهما ، والحق الجامع بينهما النظام القديم وسلب الذوات ، ^(٢) .

ح - الشخص :

يعرف ابن سبئين الشخص على طريقة النظائر بأنه كلي اما متفق واما

(١) انظر في تفصيل هذا : تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ، ص ١٠٠ وما بعدها .

(٢) بد العارف ، لوحة ١٤ .

مختلف ، يشار اليه دون الجاور له او المتداخل معه ، وهو ما لا يحمل على أكثر من واحد . وقد يقال : الشخص ما كان من الألفاظ دالاً على جملة تختص الإشارة بها وتقع عليها دون غيرها كقولك : هذا الرجل وهذا الفيل وهذه المدينة (١) .

على أن المحقق ينكر فكرة « الشخص » على الوجه الذي ذكر عند المناطقه آنفاً ، لأن المحقق يرى أن الشخص ظل الحقيقة ، واسم ليس بصادق ، وما يشار اليه من وجود مقيد او مستعار هو عين الوجود المطلق ، والمحقق لا يطلب في علم التحقيق ما وجوده مستعار ، او على سبيل المجاز ، وفي ذلك يقول ابن سبعين : « والشخص حقيقة هو الكلي الذي يتنوع ويقال على الاعم من المبادئ ، وهو العالي الذي يجزىء العالي وذلك أن أجناس الموجودات العالية عشرة ، وجميع ذلك في العالم ، والعالم مجموعها ، فكأنه (الشخص) كان جملة مجموعة يحتوي على أجناس عالية . فالشخص هو المشار اليه وهو الكلي او الاكثر ، فإذا فرضنا هذا فكل جامع وحامل شخص (سواء) كان جسمانياً او روحانياً . وإن كان بالنظر الاول (نظر المناطقه) لا يكون إلا جسمانياً ، فقد يكون بهذا النظر (نظر المحقق) على ضربين (روحاني وجسماني) ، فحقيقته بعد ذلك كله كثرة القضايا والتوابع من المبدع بعد المبدع الاول ، والحاوي كل الامثلة والخلاف وصرف الموجودات .

(١) هذا هو تقريباً تعريف اخوان الصفا للشخص ، فيجد اخوان الصفا الشخص بقولهم : « الشخص كل لفظه يشار بها الى موجود مفرد عن غيره من الموجودات مدرك بإحدى الحواس ، مثل قولك : هذا الرجل رهنه الدابة وهذه الشجرة وذا الحائط وذاك الحجر وما شاكل هذه الألفاظ المشار بها الى شيء واحد بعينه » (رسائل اخوان الصفا ، ص ٣١٣ - ٣١٤) .

« وإذا صح هذا فكأنه (أي الشخص) ظل للحقيقة واسم مكتسب وليس بصادق ، فإن المجاز والاستعارة لا يطلبان في التحقيق » (١) .

وبذلك يفهم ابن سبعمين الشخص على غير الوجه الذي يفهمه اخوان الصفا عليه فهو يرى أنه على ضربين روحاني وجسماني على حين يراه اخوان الصفا أحد الالفاظ التي تدل على الاعيان (٢) أي أنهم يرونه جسمانياً فقط . أضف الى ذلك أن ابن سبعمين يرى الشخص هو الجامع للأجناس العشرة التي هي العالم من حيث الحقيقة ، أما وجوده الحسي فظل للحقيقة ، لأن وجوده الحسي وجود معار ، فيطلق عليه الوجود مجازاً . وعلى ذلك فالوحدة المطلقة تقتضي من المحقق أن لا يفرق في الوجود بين مظهر ومظهر ، ولا مجال في مذهبه للكثرة الوهمية ، كما لا مجال في مذهبه للتفرقة بين ما هو روحاني وما هو جسماني لأن الوجود عين واحدة جامعة لكل شيء ، وفي هذا المعنى يقول ابن سبعمين : « والشخص بالنظر الى الكلي هو ما لا يحمل على أكثر من واحد ، وبالنظر الى ما نحن بسبيله (من علم التحقيق) هو المجموع المشار اليه » (٣) .

٤ - مبحث المقولات (قاطيغورياس) :

يظهرنا ابن سبعمين على أن المقولات العشر عند المناطقة (او الاجناس العالية) هي : الجوهر المتقدم والجنس العالي ، الموطأ لغيره من الاجناس التسعة ، وبعده الكمية ، ثم الكيفية ، ثم المضاف ، ثم متى ، ثم أين ، ثم

(١) بد العارف ، لوحة ١٥ .

(٢) رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ، ص ٣١٣ .

(٣) بد العارف ، لوحة ١٥ .

الوضع ، ثم الملكية وهي مقولة له ويقال لها أيضاً القنية ، ثم الفعل ، ثم الانفعال (١) .

ويسمى ابن سبعمين المقولات الاربعة الاولى ، وهي الجوهر والكم والكيف والإضافة بالمقولات الاربعة البسيطة (٢) ، ويسمى المقولات الست الاخرى بالمقولات المركبة . وبذلك لم يعدل ابن سبعمين في عدد المقولات كما فعل بعض المسلمين كالسهروردي المقتول الذي جعلها خمساً ، او كغيره ممن جعلها أربعاً (٣) ، وإنما جعلها كأرسطو (٤) ومن تابعه من المناطقة التقليديين عشر مقولات .

ويبين ابن سبعمين أن البحث في هذه المقولات إما أن يكون منطقياً او طبيعياً او ميتافيزيقياً إلهياً ، ويشرح لنا الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة من

(١) بد العارف ، لوحة ١٥ ، وانظر أيضاً الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٤٩ .

(٢) بد العارف ، لوحة ١٨ ، والكلام على المسائل الصقلية ، ص ٥٦ .

(٣) يقول التهانوي في كشف اصطلاحات الفنون ما نصه : « اعلم ان حصر المقولات في العشر : الجوهر والاعراض والتسع من المشهورات فيما بينهم (يقصد فيها بين الناطقة) ، وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء المفيد للظن ، ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات أربعاً : الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للبعة الباقية . والشيوخ المقتول (السهروردي) جعلها خمساً ، فعد الحركة مقولة برأسها ، وقال : العرض ان لم يكن قاراً فهو الحركة وإن كان قاراً فاما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة والإضافة او يعقل بدون الغير ، وحينئذ اما ان يكون يقتضي لذاته القسمة فهو الكم ، وإلا فهو الكيف » . (كشف اصطلاحات الفنون مادة « العرض ») .

(٤) جعل أرسطو المقولات عشرأ ، وهي أنواع الموجود ، وهي : الجوهر (بمعنى الموجود) والكمية والكيفية والاضافة والمكان والزمان والوضع والملكية والفعل والانفعال (طوييقاً ، ١٠٣٠٩ ب) .

البحث في المقولات قائلاً : « وهي (أي المقولات) ينظر فيها ويبحث عنها في الوجود ، فإذا نظر فيها من حيث هي حاضرة في النفس الناطقة عند المقايسة بين بعضها وبعض في العموم والخصوص والاتفاق والاختلاف كان البحث منطقياً .

« وإذا نظر فيها وبحث عنها بحسب وجودها في الهيولى ولها مبدأ وحركة وسكون ، ويلحقها التغير والاستحالات والحركات كان النظر طبيعياً .

« وإذا نظر فيها من حيث هي موجودة في العقل معرفة عن المادة ، ومنزهة عن الشوائب ، وفهمت ذواتها ونظرت مجردة عن الأحوال من حيث تدل عليها حدودها ورسومها كان بحث ما بعد الطبيعة ، وهو الذي يسمى إلهياً^(١) ... » .

وفي (بد المعارف^(٢)) وفي (الكلام على المسائل الصقلية^(٣)) نجد لابن سبعين كلاماً في المقولات عند أرسطو وعند غيره من الفلاسفة اليونانيين وليس فيما يذكره بهذا الصدد أي جديد. وإنما الجديد عنده هو فيما يذكره عن رأي المحقق في المقولات، على نحو ما سنبينه عند كلامنا عن كل مقولة منها فيما يلي:

أ (مقولة الجوهر :

يذكر ابن سبعين ان الجوهر عند المناطقة هو الجنس الموطأ لجميع المقولات

(١) بد المعارف ، لوحة ١٥ ، والكلام على المسائل الصقلية ، ص ٥٠ .

(٢) بد المعارف ، لوحة ١٥ وما بعدها .

(٣) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٤ وما بعدها .

أو الأجناس ، وانه متقدم عليها بالطبيع ، وانه الجنس العالي وباقي المقولات (التسع) كالأعراض له^(١) .

ويظهرنا ابن سبين على الجوهر عند المناطق بأنه هو الشيء الذي لا يعرف من موضوعه شيء خارج عن ذاته . والكلي يعرف من جميع موضوعاته ذواتها ، وشخص الجوهر هو الذي لا يعرف من موضوع أصلاً ذاته^(٢) .

وبالجملة الجوهر هو القائم بنفسه القابل للصفات ، والذي له حجم ، وله بالذات أحياز ، إلا الهولي الكلي^(٣) والجوهر المطلق على خلاف بين القدماء في ذلك .

والجوهر هو الموضوع الحقيقي ، فان الأعراض قد تكون موضوعات على غير المجرى الطبيعي .

وينقسم الجوهر إلى قسمين : روحاني وجسماني ، والروحاني ينقسم إلى أربعة أقسام وهي النفس والعقل والصورة المجردة والمقولة والهولي الأولى ، والجسماني ينقسم إلى قسمين قسم فلكي وقسم طبيعي . ثم يذكر ابن سبين بعد ذلك تفصيلات كثيرة عن أقسام الجواهر الفلكية والطبيعية على طريقة الفلاسفة بصناعة التحليل .

(١) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٥٥ .

(٢) بد العارف ، لوحة ١٥ .

(٣) لعل ابن سبين يشير هنا الى ما يعرف عند الصوفية بالهباء أو الهولي الكلي ، يقول الجرجاني في التعريفات : « الهباء هو الذي فتح الله فيه أجساد العالم مع أنه لا عين له في الوجود إلا بالصور التي فتحت فيه .. ويسمى أيضاً بالهولي ، ولما كان الهباء نظراً إلى ترتيب مراتب الوجود في المرتبة الرابعة بعد الفعل الأول والنفس الكلية والطبيعة الكلية خصه بكونه جوهرأ فتحت فيه صور الأجسام .. » (التعريفات مادة « الهباء)

ولكن ابن سبئين كما دته يرفض آراء المناطقة في الجوهر على الوجه المتقدم ، ويرى أن الجوهر واحد لا تعدد فيه بوجه من الوجوه ، وهو الجوهر المطلق ، وهو الله المتقدم على غيره ، فيقول عن ذلك ما نصه : « وحقيقة الجوهر حكم عسير الذهاب ، أو قضية بطيئة (كذا !) ، أو مدرك متقدم بالذات على غيره ، وتقدمه عليه (أي على غيره) هو المقوم للذات الثانية (الوجود الثاني) ، وكلا القضيتين لا يتعين منها إلا معنى الذهاب والثبوت والوضع (؟) . فإذا كان التوحيد فعلى ما يقتضي بالقضية (يقصد قضية الوجود واحد) وما هي القضية إذن ؟ وما معنى القاضي والقضية وهما لا يعقلان إلا في أكثر من واحد ؟ فإذا قدرنا الواحد في نفسه ، والقضية والمحكوم عليه قد ذهب بالتمييز والاستفهام ، بل بما هما وما هو ، فلا جوهر ... والحق إذا علم لم يقدر مخاطب ولا مالك . والجوهر المطلق لا حد له من أجل أنه لا يعلمه جنس ، والحدود مأخوذة من الاجناس والفصول ، فلا حد له . وله خاصة تميزه من غيره ، وهو أنه القائم بنفسه الحامل المتضادات (١) ، وهو هو واحد بالعدد غير متبدل (٢) ... » .

ب (مقولة الكم :

الكم كما يعرفه ابن سبئين على طريقة المناطقة هو الذي يقدر بعضه كله ،

(١) هذا خلاف ما تعارف عليه المناطقة من خواص الجوهر أنه لا ضد له ، والضدان يستحيل اجتماعها فيه (انظر : الساري : البصائر النعيرية ص ٢٥) ولكن مذهب ابن سبئين في الوحدة المطلقة يسيخ له أن يجعل الاحاطة الوجودية (الجوهر الواحد المطلق) جامعة للمتناقضات كلها كما سبق بيانه في مذهبه .

(٢) بد المعارف ، لرحمة ١٧ .

والكم هو كل شيء أمكن أن يقدر جميعه بجزء منه ^(١) كالمشرة تقدر بواحدتها ، أو بما هو متساو لجزء منه . وأنواع الكم سبعة ، وهي الجسم ، والسطح ، والحس ، والزمان ، والمكان ، وهذه الخمسة يقال لها الكمية المتصلة ، والقول والعدد يقال لها الكمية المنفصلة ^(٢) .

والمتصلة من الكمية هي ما كان لها فصل مشترك ، فيتحد أول منه بثان ، فيصيران باتحادهما يقال بفصلها المشترك واحداً ، كالنقطة للخط ، والآن للزمان الحاضر . والمنفصل ما لم يكن له فصل مشترك ولكن له ترتيب ونظم كالعدد له نظم وترتيب وليس له فصل مشترك .

وبعد أن يذكر ابن سبئين تفصيلات أخرى عن أقسام الكم عند المناطقة يظهرنا على رأيه في هذه المقولة قائلاً : « والكمية في التحقيق اجتماع القضايا المنفردة في بيان قضية يقال لها ذهن أو حس ، وهذه القضية في أخرى يقال لها كلمة ، فالكم قضية اجتماع لا غير ^(٣) » .

ومن هذا يتبين لنا أن ابن سبئين يرى أن الكم قضية يحكم بها الذهن أو الحس ، والذهن والحس لا يخرجان عنده عن الكلمة الجامعة المانعة أو الوجود المطلق ، فالكم إذن قضية وهمية يحكم بها الذهن القاصر الواقف عند المحسوسات ، ولا وجود لها في التحقيق .

(١) هذا هو تعريف ابن رشد للكمية في تلخيص ما بعد الطبيعة ، تلخيص ما بعد الطبيعة ،

ص ١٣ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٧ ، لوحة ١٧ .

(٣) بد العارف ، لوحة ١٧ .

ج (مقولة الكيف :

الكيفية عند أصحاب المنطق كما يذكر ابن سبطين تنقسم قسمين : أحدهما للحال كحمره الخجل وصفرة الخائف ، والآخر للماهية كزرقة الأزرق وفضة الأفتس^(١) .

والكيفية تنقسم قسمين : نفسانية وجسائية . فالنفسانية ما غاب عن الحواس كالعلم والفهم والفضب ، والجسائية تنقسم قسمين اما محيلة إلى ذاتها واما غير محيلة إلى ذاتها ، فالمحيلة إلى ذاتها عند المباشرة كالحرارة والبرودة ، وهي تسمى فاعلة ، واما غير المحيلة إلى ذاتها فكالرطوبة واليبوسة .

ولكن المحقق لا يرى ما يراه المناطقة في الكيفية ، وانما هو يرى أن الكيفية لا تطلق إلا على المواد بالاضافة ، ولما كان المحقق ينفي وجود سوى الموجود المطلق ، ترتب على ذلك انقطاع الشريك المادي ونفي الاضافة، وترتب عليه أيضاً انقطاع وهم الكيفية ، وفي ذلك يقول ابن سبطين : « والكيفية تقع في المواد على الحامل منها والمحمول ، ولا تطلق على الذوات المفارقة للمادة... ولا تصدق في شيء من ذلك إلا بالاضافة ، فإذا بحيث لا يوجد على ما تطلق هنالك... فإذا علم الحق انقطع الشريك المادي عند ذلك^(٢) .. » .

د (مقولة الاضافة :

يعرف ابن سبطين الاضافة من الناحية المنطقية بأنها نسبة شئيين ثبات كل

(١) بد المعارف ، لوحة ١٧ ، ويتفق ما ذكره ابن سبطين في ذلك مع ما هو مذكور في معيار العلم للقرالي عن الكيفية ، (معيار العلم ، ص ١٨٠) .

(٢) بد المعارف ، لوحة ٧ - ٨ .

واحد منها بثبات صاحبه الذي ثباته بثباته يدور عليه ولا ينافيه ويقسم ابن سبئين المضاف إلى قسمين النظير وغير النظير^(١) ويتحدث عن كل قسم منها بشيء من التفصيل .

ولما كانت الاضافة ذاتها وحقيقتها الاستناد والعدد والتركيب والمسافة والحيز والأول والآخر والقبل والبعد والرفيع والحقير والقليل والكثير^(٢) ، والمحقق في مذهبه في الوحدة يرفض جميع هذه المفهومات ، كانت الاضافة - بنظر المحقق - وهما وباطلا ، لأن الاضافة تحمل معنى الكثرة في الوجود ، والكثرة بنظر المحقق وهم ، وفي ذلك يقول ابن سبئين : « والذي يمتدح المحقق فيها (أي في الاضافة) أنها ناقصة ومنكوسة فانها لا تصدق في الأسماء الخاصة والكيفيات المثبتة والنظام القديم الخالص ، وتدفعها الصفات العلية . ولا يثبت من الاضافة عند التحقيق إلا الوم الذي يذهب ، وبذهابه يقع الكمال عند المحققين ، فانهم عند ادراكهم لا يقنعون بالكثرة في حق المطالمة فإذا وصلوا ولا يحدونها ثبتوا عند أنفسهم ، فإذا غيبوا ما قوا عن جملتهم ، فلام ولا هي ، وهي (أي الاضافة) وهم .

« وان فوضت (الاضافة) فانما يكون فرضاً صناعياً عند الرجوع والبقاء ، أو في الهفوات .

« وكذلك التوحيد لا يصلح إلا بفساد جوهرها ، أعني توحيد الخواص ،

(١) بد العارف ، لوحة ١٨ ، وما ذكره ابن سبئين هنا يتفق مع ما يذكره اخوان الصفا عن الاضافة (رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ص ٣٢٧ ، ٣٢٨) .

(٢) بد العارف ، لوحة ١٨ .

ومن أجلها ولقطتها بعثت الرسل ألا ترى أنها (الإضافة) لو رفعت ولم تكن معقولة ، أكان يوجد لله من شريك في وهم الكافر^(١)؟!

هـ (مقولة متى :

يتحدث ابن سبئين عن هذه المقولة على طريقة المنظار ، فيقول ان متى سؤال عن زمان يقع ، والزمان عنده ينقسم إلى ثلاثة أقسام ماض كأمس ، وحاضر كالיום ، ومستقبل كغد . والزمان يتصرف في السنين والشهور والأيام والساعات والأدراج والدقائق والثواني والثالث ، وبالجملة اما بالتركيب ، أو بالتحليل ، كما نقول واحد ، عشرة ، مائة ، ألف ، ويمر ذلك إلى غير نهاية ، أو كما نقول واحد ، نصف ، ربع ، ثمن ، خمس ، ثلث ، سبع^(٢) .

والزمان أيضاً - على طريقة الفلاسفة^(٣) - تمام أول أو مقدار يخصه حركة الفلك ، أو مقارنة حادث حادثاً ، أو تقدير الوجود . وموضوع العدد من شفع ووتر ، وكيفما كان لا دخل لمتى بالاطلاق على الآنية ، لأن الآنية المذكورة اما أن تكون أعلى من الدهر وقبله ، واما معه ، واما بعده وفوق الزمان .

فالآنية التي هي قبل الدهر هي ذات الحق جل وعلا ، وهي فاعلة فكيف للزمان اليها سبيل ؟ والآنية التي مع الدهر هي العقل ، لأنه إذا حققت المبادئ ظهر أن الآنية الثانية هي العقل ، وهو لا يتغير .

(١) بد العارف ، لوحة ١٨ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٩ - ١٠ .

(٣) بد العارف ، لوحة ١٠ .

والآنية التي بعد الدهر وفوق الزمان هي النفس ، لأنها في أفق الدهر ،
وفوق الزمان .

ولذلك لا يطلق مطلب متى على الذوات المفارقة بما هي على هذا الوجه .
ويقول ابن سبعين إن الدليل على أن آنية الحق قبل الدهور ، أن آنية
الدهر مستفادة من آنية الحق تعالى ، وانك تقول : كل دهر آنية ، ولا كل
آنية دهر . فالآنية إذن أكثر عموماً من الدهر ، والدهر معلول لله ، وآنية
العقل تجاوز الدهر لأنها ممتدة مع الله ، والنفس ملازمة وملاصقة مع الدهر
لأنها أمثل تأثيراً من العقل ، وهي أيضاً فوق الزمان لأنها علة الزمان^(١) .

وابن سبعين يعرض رأي بروكس وآراء غيره في (بد العارف) لا على
أنها آراءه هو كما فهم بعض الباحثين خطأ^(٢) ، وإنما هو يعرضها ليبتليها

(١) ينقل ابن سبعين هنا نقلاً حرفياً عن كتاب الحير المحض لبروكس الذي ورد فيه ما
نصه : « كل آنية بحق اما أن تكون أعلى من الدهر وقبله ، واما مع الدهر ، واما بعد الدهر
وفوق الزمان . وأما الآنية التي قبل الدهر فهي العلة الأولى لأنها علة له ، وأما الآنية التي مع
الدهر فهي العقل لأنه الآنية الثانية . وأما الآنية التي بعد الدهر وفوق الزمان فهي النفس لأنها
في أفق الدهر سفلاً وفوق الزمان .

» والدليل على أن العلة الأولى قبل الدهر بعميته فذلك أن الآنية فيه مستفادة ، ونقول : ان
كل دهر آنية وليس كل آنية دهرآ فالآنية أكثر سعة من الدهر ، والعلة الأولى فوق الدهر لأن
الدهر معلول منها ، والعقل يجاري الدهر لأنه يمتد معه ولا يتغير ولا يستحيل ، والنفس لاصقة
مع الدهر سفلاً لأنها أسفل تأثيراً من العقل ومن فوق الزمان لأنها علة الزمان . أنظر :
Liber de Causis, et Bardenhemer, Freihury, I. B. 1882, 61, 11-63, 3.

(٢) ظن لاتور ان ما اقتبه ابن سبعين في (بد العارف) من كتاب (الحير المحض) لبروكس
معبّر عن مذهب ابن سبعين ، والواقع ان ابن سبعين يقتبس من كتاب (الحير المحض) وغيره
ليثبت مخالفته للفلاسفة الذين يقتبس عنهم ، وقد أخطأ لاتور حين حكم على ابن سبعين بأنه متأثر
في مذهبه بكتاب (الحير المحض) أنظر : **Ibn Sabin y su Budd Al' Arif p. 399**

بالقياس إلى مذهب المحقق ، ولذلك فهو يرد على ما سبق ذكره من كلام بروكلس وغيره بأن ما توهموه من الكثرة بين الله والمقل والنفس ، أو الآنية التي فوق الدهر ، والتي مع الدهر ، والتي بعد الدهر ، باطل في نظر المحقق الذي يؤمن بأن هناك آنية واحدة هي آنية الحق وهي أزلية محضة واحدة لها فوقها كثرة بوجه ما ، وفي ذلك يقول ابن سبعين ما نصه : « وهو مطلب (مطلب متي) . لا يطلق على الحق تعالى بوجه لأن الآنية المتعددة الأولى ليس وراءها مبتدع آخر ، وهي فوق الحس ، وفوق النفس ، وفوق العقل ، وليس بعد الحق أوسع ولا أكثر معلومات منها ، فلذلك صارت الأشياء المتعددة كلها ، وأشدها اتحاداً (بالحق) ، وإنما صارت كذلك لقرابها من الآنية الأولى الأزلية المحضة الواحدة التي ليس فيها كثرة يجهة من الجهات (١) » ، وعلى ذلك فالآنية المتعددة الأولى هي عين الحق لا غيره بحسب ما يفهم من كلام ابن سبعين هنا .

على أن ابن سبعين يصرح بصورة أوضح من هذه بأن متي ليست إلا وهماً في ضمير الإنسان ، وكل ما يتحدث عنه الفلاسفة من مراتب وجودية أخرى زائدة على الحق سبحانه وهم ، إذ المحققون لا يعددون الواحد بوجه من الوجوه ، وفي ذلك يقول ما نصه : « وهذا كله (أي ما تقدم من كلام بروكلس وغيره) بنظر النظار ، واللواحق (يعني بالنظر إلى لواحق الوجود) والمحققون يقولون غير هذا ، ولا يتمرضون للواحق الوجود ، ولا يعددون الواحد في نفسه (٢) ... » .

ثم يرد ابن سبعين بعد ذلك على من يقول ان الزمان هو مقارنة حادث

(١) بد العارف ، لوحة ١٠ .

(٢) بد العارف ، لوحة ١٠ .

حادثاً قائلاً : « ويرى (المحققون) أن مطلب متى هو وهم الضمير عن حادثين ليس بينهما ارتباط ، فان الذي يقول ان الزمان مقارنة حادث حادثاً فهو خطأ ، لأن المقارنة لا تقع إلا في الزمان أو مع توهم الزمان .

« وأيضاً ابن ، يفرض الطلب ولا طالب ، ومن أين يعلم المطلوب وعلم الطالب بيده (يشير إلى أن الطالب والمطلوب واحد) ، فان علم (الإنسان) فهو العالم ، وان طلب فهو الطالب . ولا يطلب الواحد وحدته ولا واحد إلا الأول ، فلا مطلب أول ولا آخر ولا ظاهر ولا باطن^(١) ، !.

وعلى هذا الوجه يرفض ابن سبعين مقولة الزمان، ويرى أنها وهم يفرضه الذهن القاصر حين ينظر إلى لواحق الوجود المتكثرة .

و (مقولة ابن :

يعرفنا ابن سبعين بالأين عند المناطق بأنه تركيب جوهر مع مكان ، كقولنا : فلان في السوق^(٢) .

ويقسم ابن سبعين جهات حركات النقلة للتمكن في المكان إلى ستة أقسام : فوق وأسفل ويمين وشمال وخلف وأمام ، وهي كما يقول ليست بمكان غير أنها توصف بتشكيل المكان . ويقرر أن ما من جسم طبيعي إلا وله أين قريب وأين بعيد ، ويضرب لذلك مثلاً فيقول : الرجل في الدار ، والدار في البلد ، والبلد في الاقليم .

(١) بد العارف ، لرحمة ١٠ .

(٢) هذا هو عين تعريف ابن سينا والغزالي للأين (النجاة، ص ٨١ ، معيار المعلم، ص ١٨٢).

ويظهرنا ابن سبعمين على أن من الأين ما هو مضاف ، كما تقول الفوق
والتحت ، واما بنفسه ولذاته كما تقول الماء في الاء^(١) .

ولكن المحقق له رأي آخر في الأبنية ، فهو ينكرها لانها تفيد التعدد ،
إذ أنها لا تقع إلا في المحاط والمحيط به ، وان شئت قلت تستلزم محيطاً
ومحاطاً به ، ولما كان المحقق لا يؤمن إلا بالوحدة المطلقة كان لا بد له من
أن يعتبر الأين وهما من الأوهام ، وفي ذلك يقول ابن سبعمين : « والمحققون
يرون أن الأبنية على الاطلاق ناقصة ومنكوسة ، لانها لا تقع إلا في المحاط
والمحيط به ، ولا تعقل إلا ما بين اثنين فصاعداً^(٢) ... » .

على أن الواصل إلى الوحدة المطلقة يحتاج في بدايته وصعوده إلى الحق إلى
فرض الأين ، ولكنه متى وصل انقطع عن فرض الأين واعتبره وهماً من
الاهوام ، ولذلك يشبه ابن سبعمين الاين بالدواء الذي يوصف للسالك ، فإذا
وجدت الراحة من عالم التركيب ترك الدواء ، وفي ذلك يقول ابن سبعمين :
« والايين يحمل القضايا وينوعها (يشير إلى الكثرة المترتبة على فرض الاين)
... وتختطف منه الاهوام ، ويتعلم به الصعود ، وهو من أدوية العروج إلى
الذوات لمفارقة ، فإذا وجدت الراحة من عالم التركيب ترك الدواء^(٣) .. » .

(١) قارن : الغزالي : مقياس العلم ، ص ١٨٢ ، وانظر أيضاً : البصائر النصيرية للساوي ،
ص ٣٣ في مقولة الأين .

(٢) بد العارف ، لوحة ٩ .

(٣) بد العارف ، لوحة ١٨ .

ز (مقولة الوضع) أو النسبة) :

يعرف ابن سبعين الوضع^(١) بأنه تركيب جوهر مع جوهر كما إذا قلنا : فلان استلقى على ما استلقى عليه ، وهو اضافة كمية لكمية في زمان ومكان وأجزاء الكيتين كل واحدة منها تقابل الأخرى في المكان الذي هما فيه وتنطبق عليه . وهذا موجود لكل جسم ، ولكل موضوع وهيئة ما ، مثل الإنسان فان له أنواعاً كثيرة من الوضع كالقيام والقعود والانتصاب والاضطجاع وغير ذلك . وجملته تقابل جملة المكائن الذي هو فيه فإذا انتقل انتقلت أجزائه لا جزء آخر من أجزاء المكان . وتتنوع الأمكنة ولا يتنوع الوضع في نفسه .

ولما كانت الأمكنة - فيما يذكر ابن سبعين - على ضربين ضرب بذاته ، وضرب بالاضافة ، فكذلك الوضع على ضربين : ضرب بذاته وضرب بالاضافة^(٢) .

والوضع متعلق - كما يقول ابن سبعين - بالجواهر الجسمانية فقط ، ولا يمكن في الجواهر المفارقة إلا كما تقول : أحاط الذهن بجملة المعلوم وحواه ، وهذا فيه من الوضع نسبة ما وهي تقابل مقادير الادراك للمدرك ، فان لكل معلوم ادراكاً ما ، وكما تقول : حل العقل واتصل بالذات ، وهذا لا يدخل في الحقيقة تحت الوضع إلا كما نقول : الانسان مركب من ثلاثة أشياء : من نفس وعقل وجسد ، وتجمع المتفق والمختلف ، ومن يتميز ومن لا يتميز ، وتريد بذلك وصف الشيء بجملته لا غير^(٣) .

(١) بد العارف ، لوحة ١٩ .

(٢) قارن : النزالي : معيار العلم ، ص ١٨٣ .

(٣) بد العارف ، لوحة ١٩ .

أما المحقق ، فلا مجال في مذهبه للقول بالوضع كما يقول به المناطقة ، لأنه يرى أن الوضع يفرض في الوجود القيد ، وهو قد انتهى في مذهبه إلى نفي الوجود المقيد واثبات وجود واحد هو الوجود المطلق ، فليس الوضع إلا محض وهم ، وفي ذلك يقول ابن سبعين : « والصحيح في الوضع أنه تناسب الوجود ، وهو مركب من مكان واطافة وتقدم وتأخر ومعية وسكون ، فان قدرنا الوجود المقيد على المطلق ، حملنا العدم على الوجود ، وهذا لا يثبت ، وان جعلنا المطلق على المقيد جعلنا العدم يحمل الوجود ، فالوضع في وجود المعجز ، والوضع وهم القضايا إذا حبستها قضية أخرى (يقصد قضية الوجود الواحد) (١) ... » .

ج (مقولة له أو الملكية أو التقنية :

له - كما يقول ابن سبعين (٢) - تركيب جوهر مع جوهر ، ولو احقه للمالك اما في ذاته الباطنة واما في شخصه فالذي في ذاته كالعالم والذي في شخصه كالسقم والسمن ، واما خارج الذات والشخص . واما ينقسمان قسمين : اما ينفصل عن موضعه كالحيوان واما لا ينفصل عن موضعه كالأرض .

ويظهرنا ابن سبعين أيضاً على أن الملكة قد تكون في الانفعال كما يقال : له عندي جاه ، وله في قلبي ود .

والملكة أيضاً نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق عليه كما حده الفارابي .

وبعد ذلك يظهرنا ابن سبعين على رأي المحقق في هذه المقولة ، وحاصله أن

(١) بد العارف ، لوحة ١٩ - ٢٠ .

(٢) بد العارف ، لوحة ١٩ .

قولنا « له » هو على جهة الاستعارة بالنسبة للموجودات الممكنة ، وحق
بالنسبة للذات القديمة وحدها . وان شئت قلت ان « له » في الممكن بالقوة
والفعل والحجاز ، وفي الذات القديمة بالقوة ، وفي الحقيقة لا فرق بين الممكن
والواجب أو المحدث والقديم لأن وجود الممكن أو الحادث معار له من وجود
الواجب القديم ، فهو عينه على التحقيق ، وفي ذلك يقول ابن سبئين : « وهو »
له « في أصله رابط الضمير ، وهو مشير إلى سند متصل ، وهو في النظام
القديم بالقوة ... وفي المحدث بالقوة وبالفعل والحجاز ، إلا بما يسري له من
النظام القديم ، فهو حق على جهة الاستعارة ، فقولة « له » إذن للذات القديمة
حق ، وللمحدث الممكن مضاف وقابض ومعلل . فان طبيعة الممكن تمنع ذلك
عن نفسها لأن الممكن له أن لا يكون له من صنفه نفسه ، بل هو للأول
الحق ، وبالجملة المملوك لا يملك^(١) ! » .

ط (مقولة الفاعل :

يعرف ابن سبئين الفاعل عند المناطقة^(٢) بأنه « تركيب جوهر وكيف »
والفعل « ينقسم قسمين : اما أن يكون باقياً فيما بعد انقضاء حركة الفاعل
كبقاء أثر النجار في الباب ، واما أن يكون أثر الفاعل غير باق بعد انقضاء
حركته كالرقص والتقلب^(٣) . وحقيقته أن ينتقل الفاعل باتصال عن النسب
التي له إلى أجزاء ما يحدث في الشيء الذي ينفعل حينما ينفعل كما حده الفارابي
وأصاب في ذلك ، على حد قول ابن سبئين .

(١) بد العارف ، لوحة ١٩ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٢٠ .

(٣) هذا متفق مع ما هو مذكور عن مقولة الفاعل في رسائل اخوان الصفاء ج١ ، ص ٣٢٨ .

ويظهرنا ابن سبعين بعد ذلك على رأيه في مقولة الفاعل من الناحية الميتافيزيقية ، فيقرر أن مقولة يفعل تقع فيما دون المبدع الاول مكتسبة ، واكتسابها تحت قصدين : القصد الاول للحق سبحانه وهو الذي جعل في المبدع الاول صورة كل شيء والقصد الثاني ما أعطاه المبدع الاول لما بعده (من المراتب الوجودية) فان للمبدع الاول أن يفعل اما قوة فعالة أو قوة علامة ، وفعله معلل الاصل وتحريكه لغرض وفيضه الصور بسبب اضطره . والكلام فيه على الاطلاق عسير التصور وهو على التحقيق لا يقدر على وصفه .

ويذكر ابن سبعين بعد ذلك أن الحب هو معنى الوجود المقيد^(١) ، فان بالحركة العشقية كانت اليومية ، وباليومية كانت الشهور ، وبالشهور كانت الفصول ، وبالفصول وقع التكوين فسبحان الذي يجري الأفلاك ويدبر عالمه بحبه ، ويخلص السعيد بالتشبه بالملأ الأعلى .

على أن المحقق يرى ما هو أبعد من ذلك وأكثر تحقيقاً ، فهو يرى أن الفاعل على الحقيقة هو النظام القديم ، وهو الله تعالى ، أما المبدع الاول فهو منفعل وجائز ، وما يفعله ليس بحقيقة ، فلا وجود إلا للفاعل الحق الذي هو الله ، وما سواه ذاهب مع الداهيين أو قل هو عدم على التحقيق وفي ذلك يقول ابن سبعين : « والذي أقوله في « يفعل » غير الذي وصفته لك (يعني على طريقة الفلاسفة) ، فيفعل عندي لا تكون إلا في منفعل ،

(١) الى مثل هذا ذهب ابن سينا في رسالة العشق حين تحدث عن اتصال العشق بالوجود أو ترتب الوجود على العشق ، وعن حركة الموجودات حركة عشقية نحو الخير المحض ، (أنظر : الدكتور محمد مصطفى حلمي : العشق ، مقال نشر بمجلة للكتاب (عدد خاص عن ابن سينا) القاهرة ابريل ١٩٥٢ ، ص ٤٤٧ وما بعدها) .

والمفعول مفعول ، والمفعول وجوده القريب والمقوم له هو الفعل ، والفعل متقدم عليه بالذات ، ومع كونه متقدماً عليه بالذات ، وجود المفعول بالإضافة إلى الفاعل بالعرض ، وهذا كله مفهوم في « ما بعد الطبيعة » .

« فصح أن الفاعل حقيقته هو القصد القديم ، فإن المبدع الأول مفعول كما ذكرنا ، وكما تبين في صناعة النظر ، والفاعل له هو الله تعالى ، وإن جعلته أنه معلول على ما يعطيه كلام أرسطو ، ومفارق لا تتقدمه عليه إلا بالمرتبة ، فهو (أي المبدع الأول) بما يسري له من الوجود جائز ، وهذا باجماع عظماء الفلاسفة .

« فما يفعل المبدع الأول إذن ليس بحقيقة ، فالعلة الأولى والقصد القديم وهو الله الذي لا يغرب عن علمه شيء ، هو الفاعل حقيقة .

« وقد قال الحكيم (يقصد أرسطو) في غير موضع من كتبه ان العلة الأولى أقرب للمعلول من علته القريبة له ، وضرب لذلك مثلاً بالحي والانسان^(١) .

« والمحقق يا أخي ، لما حقق الوجود ، ووجد نفسه روحانية ، وجسده جسمانياً ، ورأى نفسه لا تنفرد ، وما عندها من المعنى الكلبي إنما هو غير

(١) ما أثبتته ابن سبعين هنا منقول عن كتاب « الحير المحض » فقد ورد في هذا الكتاب ما يقابل هذه العبارة وهو : « فالعلة الأولى اذن أشد علة للشيء من علته القريبة التي تليه ، ونحن نمثلون لذلك بالآنية والحي والانسان » انظر Liber de Causis, 59, 1-3 وقد نسب ابن سبعين الى أرسطو خطأ كتاب الحير المحض هذا وكتبنا أخرى مثل أتولوجيا ارسطاطاليس (الذي هو مقتطفات من تاسوعات أفلوطين السكندري) وكتاب التفاحة وكتاب الوحدة (أنظر الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٣٦) ، وبذلك يكون ابن سبعين قد فهم ارسطو على أنه صاحب مذهب في الفيض وهو غير صحيح .

معين ، علم أن ذلك يصدق على كل موجود متغير ، فنفعل بالحقيقة انما هو
 خبر الاثر ، والاثر هو العالم والاكون ، فإذا لحظها المحقق عابن الاثر لا يقع
 إلا على أثر ، وحقق أن الأثر عدم بالاضافة إلى نفسه ، وصح أنه عدم إذ
 وهو أثر ، ومن شأنه طلب الوجود ، فلم يتصوره ولا رآه إلا في الفاعل ،
 فذهب مع الداهيين^(١) ... » .

ي (مقولة ينفعل :

يذهب ابن سبعين إلى القول^(٢) بأن مقولة « ينفعل » هي تركيب جوهر
 مع كيف . والانفعال هو قبول تأثير الفاعل ، والمنفعل هو القابل له ، وهو
 ينقسم إلى نفساني وإلى جسماني^(٣) . والنفساني كالعالم الحاصل من المعلم للمعلم
 والجسماني مثل الضرب من الضارب على المضروب .

إلا أن المحقق وان كان يرى أن هذه المقولة متعلقة بجميع المبدعات
 ومقولة عليها بالذات إلا أنه يراها عند المبدع الأول متفقة في الجنس والنوع
 على الاطلاق ومماثلة من كل وجه وهذا النوع - المتعلق بالمبدع الأول - هو
 عقلي أو - بتعبير آخر - نفساني مجرد عن المادة مثل فيض العقول بمضها
 على بعض .

وبالجملة يرى المحقق أن الانفعال لا يطلق على الروحاني إلا على طريق
 الكمال ، وفي عالم الطبيعة يطلق على الكمال والنقصان .

(١) بد العارف ، لوحة ٢٠ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٢٠ .

(٣) ابن سبعين متفق هنا أيضاً مع اخوان الصفا ، قارن رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ،

وكذلك قد تطلق هذه المقولة على الحق سبحانه بمعنى لا حقيقة له إلا في القول، وأما في الوجود فلا حقيقة له بوجه كما تقول: الله يقبل دعاء المضطر، وهذا - كما يقول ابن سبعين - يفهم كما يفهم الرئيس مسح الرؤوس بحرف النداء، فإنه إذ قدرناه من الرئيس قلنا فيه أمر، وإذا قدرناه من الرؤوس قلنا فيه تضرع، كقولك أقبل وأدبر وأحسن إلي وارحمني.

وعلى ذلك فمن يثبت التمييز بين الفعل والفاعل، فقد غلط وعدم عقله، لأن الوجود مطلق^(١)، فالفاعل والمفعول والفعل واحد على التحقيق.

٥ - حل المقولات العشر على الوجود الواحد المطلق :

تبيّن لنا فيما سبق عن المقولات أن ابن سبعين يثبت الجوهر الذي هو الوجود الحقيقي فقط، وما عداه من المقولات المنطقية لا وجود له إلا في الوهم، وفي ذلك يقول أيضاً في (بد العارف) : « ألا ترى أن المقولات العشر مختلفة ومتباينة ويطلق عليها الوجود والشيء الواحد والحق والأمر بالترادف^(٢)؟! » .

وما ذلك عند ابن سبعين إلا لإيمانه القوي بالوحدة المطلقة، فهو يرى أن الموجودات المتكثرة من فرض الحس ومن قبيل الوهم إذ العالم واحد، والمقولات هي العالم، وهي أيضاً الإنسان لأن الوجود واحد، والعالم كله متماثل، والمتماثل واحد، وفي ذلك يقول ابن سبعين للامبراطور فردريك

(١) يوجد كلام مضطرب تصعب قراءته في حاشية لوحة ٢٠ من (بد العارف) عن رأي المحقق في مقولة ينفعل، ولا ندري هل هو لابن سبعين أم لغيره، وحاصله هو ما ذكرناه.

(٢) بد العارف، لوحة ٥.

الثاني : « الماني المبحوث عنها محصورة ومجموعة ومعقولة في عشرة أجناس ، والأجناس المذكورة هي الموجودات التي حصرها هذا الوجود ، وهي التي يذكرها الحس ويتطرق إليها الوهم .. ولا يفرض هنا الحق سبحانه وتعالى . في الاتصاف بالأعراض الحالة في آنيته ، وهذه الموجودات هي الجوهر الموطأ لغيره من باقي الأجناس التسعة ، ويتلوه الكمية ثم المضاف ثم الكيفية ثم متى ثم أين ثم الوضع ثم النسبة ثم القنية ثم الفعل ثم الانفعال^(١) .. » .

ثم يقول بعد ذلك للامبراطور : « وأيضاً هذه الأجناس العشرة ظاهرة للحس وجليّة للذهن والفكر ، وهي العالم على الاطلاق ، فكيف يمكن ذلك؟

« فنقول : المقولات العشر هي العالم يحمله ، والعالم هو هذا المشار اليه ، وأيضاً الإنسان قد صح أن المقولات مجموعة فيه ولاحقة له ، ومحمولة عليه ، وهذا معقول بالضرورة وبالتصور والتصديق ، والإنسان في العالم والعالم كله متماثل ، والمتماثل واحد مع مثله ، فالإنسان والعالم واحد^(٢) ... » وأيضاً : « فان قال القائل ان الوجود غير الشيء سقطت مكاملته ، فان الشيء هو الذي يمكن أن يعلم ويخبر عنه ، وهو المشار المطلق المحيط بجميع الذوات ، فإذا حط على موجود موجود ، ونسب إلى ذات ذات كان هو هو الوجود ، وهو هو الذات^(٣) . »

وعلى هذا الوجه يوجد ابن سبعمين في بحثه في المقولات بين الله والعالم والإنسان ، لأن الوجود واحد باطلاق ، وكل اثنينية أو تعدد في هذا الوجود

(١) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٤٩ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٥٠ و ٥١ .

(٣) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٢ .

باطل ووهم فلم يبق من المقولات إلا الوجود المطلق المحيط بجميع الذوات
والذي هو عين كل الموجودات والذوات على التحقيق وهو الله .

وجدير بالذكر ان ابن سبئين يختلف في رأيه في المقولات عن ابن رشد
وأرسطو ، وذلك أن ابن رشد قد قرر - كما قرر أرسطو من قبله - ان
المقولات العشر لا يدل عليها اسم الموجود دلالة تواطؤ أو اشتراك ، لأنه لو
كان الأمر كذلك لكانت المقولات العشر جنساً واحداً أو تحت جنس واحد
والحس يشهد بتغايرها وكثرتها . وقد ذكر ابن رشد أن أرسطو قد ناقض
أولئك الذين قالوا بأنها تحت جنس واحد في المقالة الأولى من السماع^(١) . اما
ابن سبئين فيقرر بصراحة - وذلك بحكم إيمانه بالوحدة المطلقة - أن
« الموجودات تحت المقولات ، كالأنواع تحت الجنس العالي^(٢) » ، ومعنى ذلك
أن ابن سبئين يحمل المقولات التسع على الجوهر الذي هو الوجود « فلا موضوع
إلا واحد وهو الجوهر الموطأ لجميع المقولات (التسع) المتقدم عليها بالطبع
وهو الجنس العالي^(٣) » ، وهذا الجوهر عنده هو الذي لا يعلوه جنس ، وهو
الوجود المطلق الواحد^(٤) وهو الله .

وبهذا يكون ابن سبئين في بحثه للمقولات لا يخلو من أصالة ، فهو يطبق
فكرته في الوحدة المطلقة في مجالها ويخرج لنا بآراء لها طرافتها ، وعلى ذلك

(١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطيبة ، ص ٣٣ - ٣٤ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٥٨ - ٥٩ .

(٣) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٥٥ .

(٤) انظر من هذا البحث عند كلام ابن سبئين على الجوهر بذهب المقرب .

فما يذكره المستشرق الاسباني هرثاندس من « أن نظرية المقولات عند ابن سبئين لا تقدم شيئاً جديداً غير ما هو تقليدي » ، وأنها « مأخوذة عن موسوعة اخوان الصفا^(١) » ، فيه اقلال من شأن ابن سبئين كفكر له أصلته .

٦ - المباحث المنطقية الأخرى :

بعد أن عرض ابن سبئين في (بد العارف) للمقولات العشر على الوجه الذي تبيّنناه آنفاً ، نجده يبحث فيما يعرف بزوائد المقولات أو لواحقها ، وهي عنده: المقابلة ، وأنحاء التقدم ، والحركة ، والشيء في الشيء ، ومعنى مع والمتلازمة^(٢) . وكلامه فيها لا يخرج عما هو موجود في رسائل اخوان الصفا عنها^(٣) .

وبعد ذلك يأتي كتاب باري ارمينياس أو العبارة ، وفيه يبحث ابن سبئين في الاسم والكلمة والحرف والقول والخبر^(٤) ، وبالجملة تركيب المعاني المفردة بالايجاب والسلب حتى تكون قضية أو خبراً يلزمه أن يكون صدقاً أو كذباً .

ويأتي بعد كتاب العبارة عند ابن سبئين تحليل القياس (أناطوطيقا الاولى) ويشمل عند ابن سبئين البحث في القضية والنقيض واللضد ، وانقسام القضية

(١) Historis de les filosofia Hispano-musulmana, II p. 309

(٢) بد العارف لوحة ٢٠ - ٢١ .

(٣) رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ص ٣٢٨ - ٣٣٠ .

(٤) بد العارف ، لوحة ٢١ - ٢٢ .

الى موجبة وسالبة ، وكلية وجزئية ، وانعكاس القضية ، والشكل وأنواعه ،
والتقابل بين القضايا وما يتعلق بذلك مما هو لازم تركيب القياس (١) .

ويأتي بعد ذلك كتاب القياس وأنواعه (أئالوطيقا الثانية) (٢) ويقول
ابن سبعين أنه ترك كتاب البرهان (ابود يقطيقا) (٣) عامداً ، وبذلك تنتهي
عند ابن سبعين الكتب المنطقية بكتاب القياس (٤) ، إلا أن ابن سبعين
يتحدث بعد ذلك عن العلم وحدوده كبديل لكتاب البرهان عند المناطقة (٥) .

وجميع ما يذكره ابن سبعين في (بد العارف) عن زوائد المقولات وكتاب
العبارة وتحليل القياس ، والقياس لا جديد فيه ، فهو مجرد تلخيص وترديد
لما هو مذكور في رسائل اخوان الصفا وغيرها من كتب المنطق .

أما مبحث العلم وحدوده ، ففيه طرافة من حيث أن ابن سبعين يظهرنا
فيه على رأي الحق أو رأيه هو ، وفيما يلي بيان ذلك :

(١) بد العارف ، لوحة ٢٣ - ٢٤ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٢٤ - ٢٥ .

(٣) بد العارف ، لوحة ٢٥ .

(٤) بد العارف ، لوحة ٢٥ - ٢٦ . وابن سبعين في ترتيبه لمباحث المنطق على هذا الوجه
متفق مع اخوان الصفا (قارن رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ص ٣٣١ وما بعدها) ومع الترتيب
التقليدي عند مناطقة المسلمين الذين يبدأون بقاطيفورياس ثم إاري ارمينياس ثم أئالوطيقا الأولى
ثم أئالوطيقا الثانية او ابود يقطيقا (انظر : القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة
١٣٢٦ م ، ص ٢٦) .

(٥) يتفق ابن سبعين هنا مع أرسطو الذي بحث العلم وماهيته في التحليلات الثانية (يوسف
كرم : الفلسفة اليونانية ، ص ١٢٨) .

يسوق ابن سبئين في (بد العارف) حدوداً كثيرة للعلم^(١) وهي لفقهاء وأشعرية وصوفية وفلاسفة ، وكل هؤلاء كما يقول ابن سبئين طنطن وطول وسفسط وتقول ولم يمش نحو الصواب ، وخط في تعريفه للعلم بقدر قوته ومادة عقله ، وبحسب إدراكه وعلمه .

فمن هذه التعريفات التي يظهرنا عليها ما قبل من أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو عليه ، أو أنه تبين الشيء على ما هو عليه ، أو ما أوجب كون محله عالماً ، أو أنه صورة المعلوم في نفس العالم^(٢) ، أو معرفة المعلوم مع سكون النفس ، أو تحقيق التخيل أو المتصور في الذهن ، أو ما أبان عن الحق وأعطى الفائدة ولم يترك لغيره بحثاً ، أو وجود في القلب وثبوت لا يتبدل ، أو احاطة بثبوت غير معين ، أو وقوع النفس على ما في سرها ووقوفها عنده وعدم خروجها وزوالها عنه ، أو بيان الذي اشتاقته النفس ، أو ما أفاد التصور والتصديق^(٣) ، أو بديهية واكتساب ، أو اعتقاد الشيء على ما هو به ، أو الصفة التي يعلم العالم بها ، أو سر يقذف في النفس .. الخ .

وبعد ذلك يظهرنا ابن سبئين على فساد هذه التعريفات في رأي المحقق ،

(١) بد العارف ، لوحة ٢٥ .

(٢) هذا هو تعريف اخوان الصفا للعلم ، إذ ورد في رسائلهم أن « العلم ليس بشيء سوى صورة المعلوم في نفس العالم .. » (رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ، ص ٣١٧) .

(٣) يرى ابن سبئين ان هذا التعريف قريب للحق ، إلا أنه إذا حقق العلم فهو غير هذا ، ولكنه تعريف على الوجه الصناعي وهو أجل ما ذكر في مقدمات المعلوم وفي البداية (بد العارف ، لوحة ٢٥) .

وفسادها راجع الى أن أصحابها لم يعرفوا أنفسهم على التحقيق ، ولو قد عرفوا أنفسهم لما وقعوا في الخلط والاضطراب حين أثبتوا الفرق بين العالم والمعلوم ، فيقول ابن سبعمين : « والذي أقوله ان من لم يعرف نفسه (على أنها عين الوجود المطلق) فحقيق عليه أن لا يعرف غيره ، وحقيقة العلم قتبين عند معرفة العقل والنفس وماهيتها ^(١) ، والوجود المطلق والمقيد والمقدر ، والهو ، والنظام القديم والانسلاخ عن الآنيات المضافة والنوات المفارقة ، وتقدير العلل الموضوعة أولاً ، وفساد نظامها (نظام العلل) في الذهن » ^(٢) .

ويبين ابن سبعمين ان المحقق يخلص في معرفته لحقيقة العلم من وهم الاثنينية الى الوحدة المطلقة فيقول في عبارات غامضة : « وحقيقة العلم قتبين عند ... الوقوف عند حيزين لا غير ، هما يقام ويقعد ، والحلول على رتبتين وهما له وبه ، والحركة في موضعين وهما عنده واليه ، والوقار مع كمتين وهما كن واذهب ، والاقْتداء برجلين وهما صاحب الوسيلة ، وبقائل بلى ولكن ليظمن قلبي ، والحضور مع ذاتين وهما ذاتي وذاته ، ويفرض فرضين وهما لا آنية لي وهو هو ، وهو الآنية ، ويخطب بالخطبتين الموجودة والمعدمة ، ويلبس ثوبين لا السلب ويا الطلب ، وينسى حديثين من وهما له وعن وهما به ، ويسافر الى بلدين يثرب النهاية والأخرى تسمى بالرفيق الأعلى وما هو اليه .

(١) يرى ابن سبعمين بحكم ايمانه بالوحدة المطلقة أن النفس والعقل لا وجود لهما متميزاً عن الوجود المطلق الواحد .

(٢) بد العارف ، لوحة ٢٥ .

« وحينئذ نفرض الخطوط ونبدأ بذكر معاني العلم وما هو وما حقيقته ،
وندخل في عباد الله الصالحين ، ونظهر أشياء لا من جنس ما يكتسب ،
ويزهد بل يحجر بالعقل لجميع ما تقدم من هذين الزوجين اللذين ذكرتهما لك
وتركتهما للواصلين قبل ! (من هم أقل منه مرتبة في التحقيق) ، « (١) .

ثم يقول ابن سبعين بعد ذلك : « ونسلم على الكافة بمعنى الكافة ، ونقطع
اللواحق المنزهة ، ونميت التحقيق الذي وداه لذلك ، وثم يشهد ويعد ويستعد
ويكون له من الجاه كذا وكذا (والسلام على من اتبع الهدى) ، « (٢) .

« ومن بجته لمثل هذا (يقصد الوحدة المطلقة) ودي أعزك الله جميع ما
ذكرته لك في العلم من الحدود المذكورة قبل ، وما لوحث به من صفات
العابد والمعبود أردت بذلك أن ننبهك على تخليط العلماء وغلطهم ، وسفطتهم
ومغالطتهم ، وكيف خالف بعضهم البعض ، وتشئت أقاويلهم ، وفساد
حدودهم ، وعدم التحقيق في شاهدهم ومشهودهم ، وما هم عليه من الاضطراب
والخيرة والجهالة المحضة المستمرة ، وكيف نظروا الفائدة بالعين الموراء ،
وسموا من المرشد بالأذن الصماء ، ومشوا الى الحق بالمرج ، ونادوا الحقيقة
بالحرج ، ولك في ذلك من الفائدة تمييز الحد الصحيح (للعلم ، وهو حد المحقق)
وصدقه ، وتفضيل المحقق بحقه ، « (٣) .

فالعلم عند المحقق كما رأينا مع ابن سبعين ليس من جنس ما يكتسب ،

(١) بد العارف ، لرحمة ٢٥ .

(٢) سورة طه ، آية ٤٧ .

(٣) بد العارف ، لرحمة ٢٥ .

بـل هو معرفة ذوقية بالوجود المطلق الواحد بالانسلاخ التام عن الموجودات
الوهمية المضافة والمضاف إليها ، وقطع اللواحق على اختلافها ، وهجر كل ما
يشعر بالاثنية، حتى يتبين أن العابد هو المعبود وأن العالم هو المعلوم ، وحتى
يتبين ان الانسان هو الوجود ، على حد قول ابن سبعمين بعد ذلك لمريده :
« ويك تصعد الى الملاء الأعلى وتحل في مقعد صدق ، وتلبس ثوب البقاء بحضرة
الحق ، وتعود لآبك ولا لك ، وكأنك أنت ، وأنت العدم ، وكأنك هو ،
وهو الوجود ، » (١) . . فهذا غاية العلم عند ابن سبعمين .

(١) بد العارف ، لوحة ٢٦ .

الفصل الرابع

النفس والعقل

كيف عالج ابن سبعمين مشكلة النفس
والعقل - النفس - العقل - القول على النفس
والعقل بحسب الرجال الاربعة - مذهب الحق
في النفس والعقل .

١ - كيف عالج ابن سبعمين مشكلة النفس والعقل :

هتم ابن سبعمين اهتماماً كبيراً بدراسة النفس الانسانية ، لأنه يؤمن بأن
« من لم يعرف نفسه ، فحقيق عليه ان لا يعرف غيره » (١) ، « وكيف
يعلم غيره ، او يمكنه الوقوف على غيره وعلى مبادئ العلوم من لم يقف على
نفسه ويعلم ما هي » (٢) ؟! وهو في هذا يذكرنا بسقراط حين آمن بأن العلم

(١) بد العارف ، لوحة ٢٥ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٥٠ .

إنما هو العلم بالنفس ، وان من لم يستطع معرفة نفسه فلن يتاح له ان يحيط بشيء علماً ، واتخذ لنفسه ذلك الشعار الذي قرأه في معبد دلفي وهو « اعرف نفسك بنفسك » .

وقد اطلع ابن سبئين على آراء فلاسفة اليونان والاسلام في النفس والعقل ، ووجه اليها نقده ، واستطاع في النهاية ان يخرج من بحثه في النفس والعقل بآراء طريفة تختلف عن آرائهم كل الاختلاف :

لم يتقيد ابن سبئين ، كما فعل غيره من فلاسفة المسلمين ، بآراء ارسطو في النفس وأقسامها ، وإنما نجده يضع للنفس أقساماً أخرى غير المتعارف عليها في الفلسفة المشائية متأثراً في ذلك بمذهبه في التحقيق . ثم هو يؤمن في النهاية - وهذه نتيجة طبيعية لمذهبه في الوحدة المطلقة - بأن النفس والعقل لا وجود لهما متميزاً عن الوجود المطلق الواحد ، فالنفس والعقل وجميع الجواهر الروحانية هي عين هذا الوجود ، والوهم فقط هو الذي يجعلنا نفرق في الوجود الواحد بين مظهر ومظهر ورتبة ورتبة ، فالنفس والعقل - في التحقيق - لا يخرجان عن قضية الوجود الواحد بحال ما .

وهناك جانب آخر نقدي في بحث ابن سبئين في النفس والعقل ، وهو تفنيده لآراء الرجال الاربعة في النفس والعقل ، وهم الفقيه والاشعري والفيلسوف والصوفي في ضوء مذهب المحقق ، وهو في نقده هذا يظهر لنا اطلاعاً واسعاً على مذاهب المتقدمين عليه على اختلافهم ، كما يظهر براعة واضحة في تطبيق مذهب في التحقيق الذي آمن به ايماناً قوياً للغاية .

وجدير بالذكر ان ابن سبئين في بحثه في النفس والعقل يعرض لها على طريقتين : الاولى طريقة الفلاسفة ، والثانية طريقة المحقق : ففي الاولى

يتحدث عن النفس والعقل وماهيتها وأقسامها وغير ذلك مما هو متعلق بها، ووجه اصالة ابن سبعين فيما يذكره على هذه الطريقة هو في نقده للفلاسفة لا فيما يذكره عن مذاهبهم ، وفي الثانية يتحدث عن النفس والعقل فينكر وجودهما متميزين عن الوجود المطلق الواحد او القصد الاول ، وهذا هو مذهب ابن سبعين الحقيقي في النفس والعقل ، وهو غاية التحقيق عنده . ولم يفتن الى ذلك المستشرق الدنمركي مهرن (Mehren) حين ظن في ترجمته لجواب ابن سبعين على السؤال الرابع من أسئلة الامبراطور فردريك الثاني الذي سأله فيه عن النفس على رأي أرسطو ، وأين خالفه الاسكندر الافروديسي فيها ، ان كل ما في هذا الجواب ، وغيره من الأجوبة ، هو من مذهب ابن سبعين (١) ، وهو غير صحيح لأن ابن سبعين يجب على أسئلة الامبراطور أساساً بمقتضى طريقة الفلاسفة لا بمقتضى طريقته هو في التحقيق ، يدل على ذلك قول ابن سبعين للامبراطور : « وكلامي معك عليها (على النفس) إنما هو بحسب ما سألت مني لا بما تعتقده وتقول به ، فإنك قلت (في سؤالك) ما برهان الحكيم على بقاء النفس ، فطلبت أن نعرفك ونبينه لك . والذي أقول به : إن العالم كله بالقصد الاول ، وهو الفاعل فيه على الاطلاق ، وأن الجوهر الباقي لم يبقَ لكونه جوهرأ على هيئة ما ، وإنما بقاؤه من القصد المذكور ، فإن الممكن لا حقيقة له .. والكلام في ذلك يطول » (٢) وقوله له كذلك : « وأنا نذكر لك (في النفس) ما تقتضيه الفلسفة ونبينه

Mehren : Correspondance... etc, p. 359 - 360 - 423 et suis. (١)
(t. p. 18 - 19, 82) .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٧١ ، ويندر أن يتكلم ابن سبعين مع الامبراطور على مذهب المحقق ، فإذا تكلم معه كان كلامه إشارات جميلة مقتضبة للغاية .

على ما يجب ، فيقول : هذا الحد الذي حد به أرسطو النفس هو حد على الاطلاق .. الخ ، ^(١) وقوله أيضاً للامبراطور في نهاية جوابه على سؤاله عن النفس ما نصه : « وهذه المواضع التي خالف الاسكندر (الافروديسي) فيها الحكيم قد ذكرتها لك على الوجه الصناعي (يشير الى طريقة الفلاسفة) ، وتقدر أن تنظر ذلك من كتب القوم (الفلاسفة) .. وأنت لم ترد إلا القول المقبول في ذلك فمشيت معك بحسب ما طلبت مني » ^(٢) .

٢ - النفس :

ويتحدث ابن سبئين عن النفس على طريقة الفلاسفة ، فيظهرنا على أن النفس تنقسم قسمة اعتبارية من حيث وظائفها الى خمسة أقسام : فانفس عنده خمسة نفوس هي : نفس نباتية ، ونفس حيوانية ، ونفس ناطقة ، وهي آخر النفوس الجزئية ، إلا أن الناطقة قد تكون على جهة التام نفساً حكيمة ونفساً نبوية ^(٣) والنفس الناطقة هي التي يقول عنها ابن سبئين : إنها هي المشار اليها في الشرع الكريم وعند الفلاسفة بالفضيلة ، كما يقول : إنها وحدها الجوهر الحالد ما بين الأجناس الأخرى من النفوس ، وعنده أن لكل نفس من هذه النفوس الخمسة خواصاً وأفعالاً وقوى ولواحق ^(٤) . على أن هذه النفوس الخمس عند

(١) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٩٧ .

(٣) يزيد ابن سبئين في هذا التقسيم على تقسيم ارسطو للنفس قسمين هما النفس الحكيمة والنفس النبوية ، فقد قسم ارسطو النفس قسمة اعتبارية لا حقيقية وذلك من حيث وظائفها الى ثلاثة نفوس : النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة . De l'âme, traduction . par Iricot, Paris 1934, Livre II, 1, 2, 3, 4. Livre III, 3, 7.

(٤) بد العارف ، لوحة ٩٣ ، والكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٤ - ٦٥ .

ابن سبعين ليست نفوساً يستقل بعضها عن البعض الآخر ، وإنما هي مراتب لنفس واحد تتفاوت بتفاوت وظائفها ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن النفس جوهر له قوى مختلفة ويتعدد بها تمهداً اعتبارياً لا حقيقياً .

ويرى ابن سبعين ان ما هو أدنى من هذه النفوس الخمس يعتبر مادة او موضوعاً لما هو أعلى منها ، وما هو أعلى منها يعتبر صورة لمسا هو أدنى : فالنفس النباتية هي الموضوع للنفس الحيوانية والحيوانية صورة فيها ^(١) ، والحيوانية هي الموضوع للنفس الناطقة والناطقية صورة فيها ^(٢) ، وهكذا القول في باقي النفوس . ولعل ابن سبعين متأثر في قوله بأن ما هو أدنى من النفوس يعتبر مادة لما هو أعلى ، وما هو أعلى يعتبر صورة لما هو أدنى بفكرة أرسطو في المادة والصورة ، او بما ذهب اليه الفارابي في مذهبه في النفس حين رتب قواها وأجزاءها على أساس من القول بالمادة والصورة بحيث تصير نفساً واحدة قائلاً : « فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة ، والحاسة صورة الغاذية ، والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة ، والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقية الرئيسة والناطقية صورة في المتخيلة الرئيسة ، وليست مادة لقوى أخرى فهي صورة لكل صورة تقدمتها ، ^(٣) .

أ - ويبين ابن سبعين ان للنفس النباتية أفعالاً هي النزوع الى الغذاء وطلبه والتلذذ به ، وهي تتضرر بفقده إذا فقدته ، وبالجملة فإن وظيفتها حفظ

(١) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٥ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٨ .

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٣ - ٤٤ .

الشخص بالغذاء وحفظ نوعه بالتولد، وبها قيل في الانسان هو تام^(١) ، وهي صورة النبات الكلية .

ويقول ابن سبعمين في (بد العارف) عن هذه النفس النباتية : « فالانسان من حيث هو تام وتتباعده أقطاره عن وسطه ويفتذي ويتحرك في الكم ، ويقبل الغذاء ويحمله ، فهو نفس نباتية » . فهذه النفس النباتية وإن كان لها الهياكل النباتية غير اللحمية والقوى السبع وهي : الجاذبة والماسكة والمهاضمة والغاذية والدافعة والمنمية والمصورة^(٢) ، فهي تتحلل وتلاشى عند فساد الهيكل الحامل لها ، وهذا مما يشهد له الحس في النبات وغيره . ولا خلاف بين الفلاسفة - كما يقول ابن سبعمين - في أن هذه النفس فانية لأنه لا حياة لها ولا عقل ولأن عنصرها طبيعي ، ولا تعلق لها بالدوات المفارقة فهي تعود لعنصرها .

ب - ويبين ابن سبعمين بعد هذا أن النفس الحيوانية، وتسمى أيضاً عنده بالفضيية ، هي النفس التي فيها شهوة النكاح والمأكل والمشرب والغلبة والانتقام وطلب الرياسة . ولهذه النفس الحيوانية الهياكل اللحمية^(٣) والاخلط الطبيعية ، وقد يوجد من موضوعاتها ما لا دم فيه .

(١) هذا متفق مع ما يذكره ابن سينا من أن للنفس النباتية قوى ثلاث: القوة الغاذية والقوة المنمية والقوة المولدة (ابن سينا : النجاة ، ص ١٥٨) .

(٢) هذا هو عين ما يذكره اخوان الصفا عن النفس النباتية في رسائلهم ، (رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ، ص ٢٤٢) .

(٣) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٦ وما بعدها . وما يذكره ابن سبعمين موافق لما هو مذكور عن النفس الحيوانية في رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ، ص ٢٤٢ .

ولهذه النفس الحيوانية الحركة الإرادية والاختيارية، وفيها الحواس الخمس إلا البعض منها مما ينقصه بعض الحواس (١). ولهذه النفس أيضاً اللذة والألم، ولبعضها التخيل والوهم والأنس بالإنسان والركون إليه وفهم الإشارة، وإحكام بعض الصنائع العملية بحسب الخيال والتصور الوهمي لا بحسب التمييز والفهم العقلي.

ويقول ابن سبعمين في (بد العارف) عن هذه النفس الحيوانية: «ومن حيث هو (الإنسان) ينزع ويتحرك في المكان ويستعمل حواسه، ويشتهي، تحصل له الصورة المرتسمة في الحس المشترك وفي الخيال، أشبه الحيوان غير الناطق، فهو نفس حيوانية» (٢).

ويرى ابن سبعمين أن تعريف أرسطو الذي يقول فيه: «النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»، إنما يتعلق بهذه النفس الحيوانية، ويقول ان بعض المتأخرين من الفلاسفة قد غلطوا في ذلك وظنوا أن أرسطو أراد بهذا التعريف النفس الناطقة ورتبوا على ذلك أن النفس الناطقة تذهب بذهاب البدن لأنها صورته، والذي حملهم على ذلك في رأيه هو جهلهم وقلة مطالعتهم لكتب أرسطو، فلم يعلموا أن أرسطو برهن على بقاء النفس في غير موضع من كتبه (٣).

(١) هذا هو ما ذكره ابن سينا حين يقول عن النفس الحيوانية: «.. ومن الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها، ومنها ما له بعضها دون بعض» النجاة، ص ١٦٣.

(٢) بد العارف، لوحة ٥١.

(٣) الكلام على المسائل الصقلية، ص ٦٦.

ويرد ابن سبئين على الذين قالوا بأن أرسطو يعني في تعريفه السابق النفس الناطقة بأن « هذا الحد الذي حددها به أرسطو هو حد على الاطلاق ولم يقيد فيه أي نفس هي المحدودة ، ولو كان الحد على النفس (الناطقة) لوجب أن يطلقه بتخصيص ، (١) .

على أن حجة ابن سبئين هذه في رأينا عليه لاله ، فإن أرسطو إذا كان لم يحدد في تعريفه نفساً معينة ، فما الذي يمنع أن تكون هذه النفس هي الناطقة ؟ ويمكن أن يرد على ابن سبئين بنفس عبارته فيقال له : ولو كان الحد على النفس الحيوانية لوجب أن يطلقه أرسطو بتخصيص (٢) !

ومن الحجج التي يسوقها ابن سبئين لإثبات أن أرسطو يعني في تعريفه النفس الحيوانية ، أن أرسطو في تعريفه يقول إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ، والجسم الطبيعي الآلي لا يتحرك بالنفس الناطقة ، وإنما هو يتحرك بآلات الحركة ، وآلات الحركة هي الغريزة التي تحرك الجسم بالطبع الذي فيها . والمفهوم من تعريف أرسطو أيضاً أن النفس التي يشير إليها تتحرك بآلة وهي الروح الحيواني كالعصب والنخاع ، والآلة لا تكون إلا للنفس الحيوانية في الحركة على التمام ، وهذا هو ما يعبر عنه بالحرار للغريزي . يضاف الى ذلك أن النفس الحيوانية التي هي عليه الحركات الإرادية عند الحيوان صورة زائدة على الجسم او بتعبير آخر قوة زائدة على معنى الجسدية ، فإنها لو كانت جسدية - كما فهم البعض خطأ - لم يتحرك لجهة بدل جهة أخرى ، ولا يمكن أن تتحرك الجسم لجهاتها الست دفعة واحدة . ويميز ابن

(١) للكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٧ .

(٢) للكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٨ .

سبعين لذلك في الصورة بين ضربين: أحدهما استكمال لجسم طبيعي لا يفصل بين المحرك والمحرك فيه ، وهو ان كان معنى زائداً على الجسم إلا أنه من لواحق الجسم ، وهذا النوع يتحرك بغير آلة بل يحملته ، وهو الطبيعة ، والثاني استكمال لجسم طبيعي يتحرك بآلة ، وهو الذي يقال له نفس حيوانية .

ويفرق ابن سبعين ، في معرض التدليل على رأيه ، في الكمال بين الذي يكون للنفس بين نوعين : كال أول وكال آخر ، فيقول : « والاستكمال الذي يطلق على النفس منه أول ومنه آخر ، كالكاتب إذا أحكم أدوات الكتابة وحصلها صورة في نفسه يقال له كاتب بالكمال الاول ، فإذا كتب وأخرج تلك الصورة للوجود قيل له (كاتب) بالكمال الثاني ، والنفس هي الموصوف بالاستكمال الاول وهي المشار إليها بالاستكمال الأخير ، (١) .

ويبدو مما تقدم ان ابن سبعين يريد أن يقول ان للنفس الانسانية كالمين ، فمن حيث هي حيوانية تعتبر كالأ أول ومن حيث هي ناطقة تعتبر كالأ أخيراً ، وبذا يمكن القول بأن أرسطو حين ذكر أن النفس كال أول لم يرد النفس الناطقة وإنما أراد النفس الحيوانية ، خصوصاً وان هذه النفس الحيوانية تعتبر موضوعاً أول للناطق ، والناطق تعتبر صورة لها ، والصورة أكمل من الموضوع الذي يكون لها فلا تكون النفس الناطقة كالأ أول . وهذا الذي يذهب إليه ابن سبعين في هذا الصدد هو نتيجة تأويل خاص به لتعريف أرسطو للنفس .

وينتهي ابن سبعين بعد ما تقدم الى قوله : « فاطلاق الحكيم (أرسطو) فيها (في النفس) أنها تمام لجسم طبيعي آلي ذي حياه بالقوة يصدق بهذا

(١) الكلام على المسائل العقلية ، ص ٦٨ .

النظر ، وهو الذي أراده ، والذي تأول عليه خلاف هذا جاهل لا عقل له ، فإن الحكيم فيه من النباهة بحيث لا يدخل الجسم في حد النفس الناطقة ،^(١) .

والواقع ان ابن سبعين ليس مصيباً حين يقول ان أرسطو لم يدخل الجسم في حد النفس الناطقة ، وذلك لأن أرسطو حين يتحدث عن النفس بمختلف وظائفها ومنها الناطقة يتحدث عنها باعتبارها في الجسم الطبيعي الآلي . وأرسطو يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد متحدين اتحاد الهبولي والصورة ، لا جوهرين تامين كما يفعل أفلاطون مثلاً^(٢) .

والنفس الحيوانية - كما يذكر ابن سبعين^(٣) - تنحل بانحلال المركب وتفسد بفساده ولا حياة لها . والفلاسفة مجمعون على ذلك ولا خلاف بينهم في أنها قفنى وذلك لعدم قبولها من واهب الصور . ويذكر ابن سبعين ان الفيلسوف ديوجانس^(٤) قد اعتقد لذلك ان الانسان مركب من جوهرين : جوهر بييد ويفسد ، وجوهر يبقى ويخلد ، وان الجوهر الباقي من الانسان لم يبقَ إلا للاستعداد الذي فيه ، على حين ان الثاني لم يبقَ إلا لعدم الاستعداد فيه .

ج - ويظهرنا ابن سبعين بعد هذا وذاك على رأيه في النفس الناطقة ، فيعرفها في أجوبته على الامبراطور فردريك الثاني بأنها « هي التي فيها الفكر

(١) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٨ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٥٤ وما بعدها .

(٣) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٦٩ .

(٤) يعرف عند المسلمين باسم ديوجانس الكلبي (انظر ترجمته في إخبار العلماء بأخبار

الحكماء للقفطي ، ص ١٢٥ - ١٢٦) .

والروية ومحبة العلم والمعرفة ، وهي التي تملك الصنائع القياسية والغير قياسية ، ولها العمل بالتدبير ، ولها الهياكل المنتصبة ، (١) . « وهذه النفس الناطقة هي التي بها قيل : الانسان حيوان يعقل ، وبها علم الله عز وجل (الانسان) البيان ، (٢) .

ويقول ابن سبئين عن هذه النفس الناطقة في (بد العارف) : « ومن حيث يعلم (الانسان) المتفق من المختلف ، ويحيب السائل عن أسئلته ويفكر في جميع أموره ويميز الصحيح من السقيم هو نفس ناطقة ، (٣) .

والنفس الناطقة عند ابن سبئين أشرف من النفس النباتية والنفس الحيوانية ، وهي وحدها التي تخلد بعد الموت لكونها بسيطة روحانية ، وفي ذلك يقول : « النفس على مراتب ثلاث : أحدها مرتبة النفس الناطقة ، والثانية مرتبة الحيوانية ، والثالثة مرتبة النباتية ، وقد صح ما ذكرت لك ان أشرف هذه النفوس الناطقة لأنها ناطقة فخاصة قابلة للعلم والحلم ، مفرقة للمحمودات والمذمومات ، راغبة في الفضائل ، متجنبة للردائل .. وهذه النفس .. باقية بمد الموت ولا تقضى ولا تتغير بل الموت يزيدا حسناً وبهاء وهو ولادتها . ولما صح ان الموت نقض التركيب ، وصرف الأشياء الى مواضعها رجع الروحاني الى الروحاني والجسماني الى الجسماني . والروحاني لا يفنى بالمفارقة والنزاهة التي جعلها الله فيه ، فإن الفناء إنما هو في المركبات

(١) للكلام على المسائل الصقلية ، ص ٧١ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٧٢ .

(٣) بد العارف ، لوحة ٥١ .

والنفس الناطقة بسيطة ، وفي النفس الحيوانية والنباتية خلاف بين الناس في عدمها بمد الجسم « (١) .

د - وهذه النفس الناطقة - كما يقول ابن سبعين - تكون على جهة التام نفساً فلسفية او حكمية (٢) . وهي حينما تكون حكمية فإنها تبحث العلوم النظرية التي تبلغها الى حقائق الامور ، ويكون لها الحدس على الاشياء وعللها والاستدلال بظواهر الامور على بواطنها . وهذه النفس الحكمية لها معرفة مراتب الوجود وكيف انبعثت الموجودات عن الاول الحق تعالى وما القدم والقديم ووحدانيتها ، وهل وصفه بالسلب أوجب من وصفه بالايجاب ام لا ، وما الفرق بين المبدع الاول وغيره ولأي شيء كان واسطة بين غيره وبين مبدعه الواجب . وبذلك يكون للنفس الحكمية النظر في كليات الاشياء خاصة .

هـ - وفي النفس الناطقة أيضاً تظهر الصورة الشريفة والقوة الإلهية النبوية المعظمة ، وهي النفس النبوية التي تتلقى الوحي الكريم والإلهام ، وتقوم النفوس المنحرفة عن الحق ، وترشد الإنسان ليفعل ما ينبغي من أجل ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي وبواسطة هذه النفس النبوية يكون خلاص الفطر الناقصة بوضع السنن والأحوال الموافقة والرهبنة والوعظ والوعد والوعيد .

(١) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٧١ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٧١ ، وفي (بد العارف) يظهرنا ابن سبعين على أن هناك نفساً يسميها هو بالنفس الصالحة العاجزة ، او النفس الشوقية القاصرة ، ويمثلها مرتبة متوسطة بين النفس الناطقة والنفس الحكمية ، فيقول عنها : « ومن حيث هو (الانسان) يشترك ويعلم البعض من مصالحه ويميل البعض دون البعض والذي جهله يعسر عليه تحصيله بنفسه هو نفس صالحة فاعلة عاجزة » (بد العارف ، لوحة ٥١ - ٥٢) .

وهذه النفس أرقى من النفس الحكيمة ، فلها « كل ما لا تقدر النفس الحكيمة عليه » (١) .

وهذه النفس النبوية عند ابن سبئين تأخذ الأمر من الأول الحق ، والذات العلية المنزهة بلا واسطة ولا تركيب (٢) .

ويظهرنا ابن سبئين في (بد العارف) على ما يكون للنفس النبوية من صفات وأفعال ، فهو يذهب إلى أن النبي يخلص السعادة بالأمثلة وبالخطابة المعجزة والأفعال الخارقة للعادة والبراهين السهلة المقيدة ، وهو حائز للشروط التسعة وهي : أن يكون في زمان درست فيه الحقائق ، وأن يكون متصفاً بخرق العادة ، وأن يقترن مع دعواه بجد ، وأن يوافق دعواه ، وأن لا يظهر على وجهه ما يدل على الكذب ، وأن يتصف بالمصمة من الصفات والكبائر ، وأن يكشف القناع ، وأن يعجز الخلق عن معارضته ، وأن يكون ما هو بسبيله مما يتعاطاه أهل زمانه .

يضاف إلى ما تقدم أن النبي يتكلم بما تتضمنه الأحكام الإلهية والحركات الفلكية : وهو يجوز على القواطع المادية ، ويتصرف بالاستمداد الإلهي ، ويجذف عن باطنه غير الذات الواجبة ، ويخلص للكافة ما يحتاجون إليه ، ولا يترك للسعادة حجاباً ولا المسترشد حجة .

فهو بكل ما تقدم نبي ، ونفسه نبوية .

على أن ابن سبئين حريص كل الحرص على ألا يجعل النفس النبوية ، التي

(١) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٧٢ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٥١ - ٥٢ .

هي ناطقة في أصلها ، رتبة ممكنة لجميع العباد ، ولذلك نجد أنه يقرر أن النفوس المتقدمة كلها من النفس النباتية إلى النفس الناطقة مما لا يعجز عنه الإنسان ، إلا النفس النبوية فإنها في رأيه رتبة ممنوعة ، وفي هذا يقول ما نصه : « واعلم يا أخي أن الرتب والنفوس المتقدمة كلها مما لا يعجز عنها معنى الإنسانية ، إلا النفس النبوية فإنها رتبة ممنوعة كأنها مبدأ من المبادئ الأولى وكلية من الكليات لا طمع فيها لأن الطمع والرجاء لا يتعلقان بالمحال ، كذلك النبوة ، وهذا من العدم الذي عدمه الإنسان وان كان في طبعه أو في طبع جنسه أن يوجد له (١) » .

وبذلك يقرر ابن سبعين أن النبوة ليست مكتسبة ، وإنما هي اختصاص من الله لبعض أفراد الإنسان ، فلا يصح لأي إنسان حتى إذا كان فيلسوفاً على التمام أن يطمع فيما هو ممنوع أو محال .

وكان ابن سبعين يرد هنا على الفارابي الذي رأى في (آراء أهل المدينة الفاضلة) أن رئيس هذه المدينة ، وهو فيلسوف في صورة نبي ، هو إنسان حل فيه العقل الفعال ، وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه ، فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفصل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفصل حكيماً فيلسوفاً ومتقلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو كائن .. وهذا الإنسان هو في أكمل

(١) بد العارف ، لوحة ٥٢ .

مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالمقل الفعال^(١) .

وابن سبعين على العكس من الفارابي يفصل فصلاً تاماً بين الفيلسوف والنيي ويجعلها ضدین ، فيذهب إلى أن الخير في النبي بالذات ، والفيلسوف لا يعطي الخير ولا له إليه طريق ، وفي ذلك يقول في (بد العارف) : « والفيلسوف لا يعطي الخير ولا يدل عليه ولا له إليه طريق ... والخير في النبوة بالذات ، وهي قد أعطتنا نموذجاً من خرق المادة ودلت على الأمور العملية وبينت ما يحتاج (إليه) من المعاني العملية ، ودلت بالجملة على الخير .. فكان النبي والفيلسوف ضدان^(٢) » .

ومما سبق يتبين لنا أن ابن سبعين يقسم النفس على طريقة الفلاسفة قسمة اعتبارية إلى خمسة أقسام هي : النباتية ، والحيوانية ، والناطقية ، والحكيمة ، والنبوية . ويجعل لكل نفس منها وظائف وخواص معينة .

ويبدو أن ابن سبعين متأثر في هذا التقسيم بأخوان الصفا الذين يذهبون إلى القول بأن للنفس مراتب خمس : فمقولون : « فالمعلوم من هذه المراتب التي ذكرناها ... ويمكن لكل عاقل أن يعرفها ويحس بها خمس مراتب : منها اثنتان فوق رتبة الإنسانية وهي رتبة الملكية والقدسية ، ورتبة الملكية هي رتبة الحكمة ، ورتبة القدسية هي رتبة النبوة والناموسية ، واثنتان

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٥ - ٦٦ . وربما أراد الفارابي أن يميز النبي بقوة قدسية أو نخيلة خاصة ، تكون فطرية فيه وان كان لم ينص على ذلك .

(٢) بد العارف ، لوحة ٢٧ .

دونها وهي مرتبة النفس النباتية والحيوانية^(١) .

ولكن ابن سبعمين يتميز عن اخوان الصفا باضافة مرتبة أخرى للنفس ، فهو في موضع آخر من (بد العارف) غير الذي قسم فيه النفس إلى خمسة أقسام يضيف إلى أقسام النفس نفس المحقق ، وهو في اضافتها متأثر من غير شك بمذهبه في التحقيق . وهو يجعل نفس المحقق هذه أعلى من النفس الحكيمية وأدنى من النفس النبوية فهي متوسطة بينهما . فسيري ابن سبعمين أن المحقق يتكلم في الهوية والوحدة والكثرة والحلاف والوفاق والآنية المطلقة والجواهر الأول الروحانية التي هي أول المبدعات عن الله ، كما يبحث في الوجود الممكن هل هويته والحق بمعنى ويطلقان بترادف أم جميع ذلك مجتمع أو يختلف بالوهم عنده أو الحق أو الأمر ، ويبحث في القديم والواجب والزيادة من أين يعقل ابتداؤها هل هي من الكلمة أو الآنية المطلقة أو من الكلي أو من السبب الأول ، فإذا ما انتهى من ذلك كله إلى اطلاق الوحدة ونفي الكثرة كان محققاً ونفسه محققة^(٢) .

٣ - العقل :

ويتحدث ابن سبعمين عن العقل على طريقة الفلاسفة^(٣) ، فيظهرنا على أن النفس الناطقة لها قوتان احدهما العقل الهلمي وهو الذي يستنبط به الانسان ما يريد أن يفعله من الاعمال الإنسانية ، والثانية العقل العلمي وهو الذي يتم

(١) رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ، ص ٢٤٠ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٥١ .

(٣) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٧٢ ، وبد العارف ، لوحة ٧٢ .

به جوهر النفس الناطقة ، وتصير به جوهرأ عقلياً بالفعل ، وهذا العقل العلمي أو القوة التي تدرك المعقولات جوهر بسيط ليس يجسم ، وله مراتب فهو مرة يكون هيولانيا ، ومرة عقلاً بالملكة ، ومرة عقلاً مستفاداً ، وهو لا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلاً تاماً إلا بسبب عقل مفارق هو العقل الفعال الذي يخرج به إلى الفعل^(١) . وهذا العقل مفارق المادة ويبقى بعد الموت ، وليس فيه قبول الفساد وهو الإنسان على الحقيقة .

وفي (بد العارف^(٢)) يبين ابن سبئين أن العقل يطلق عند الفلاسفة على أنحاء ، فيقال عقل لما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، وحده أنه معاني مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض ، ويقال عقل أيضاً بمعنى الهيئة المحمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره .

وله عند الفلاسفة بحسب ما يذكر ابن سبئين معان أخرى غيره هذه :
فمنها المعنى الذي ذكره أرسطو في كتاب (البرهان) ، فقال عنه ما معناه : هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة^(٣) ،

(١) هذا هو عين ما يذهب إليه الفارابي حين يقول : « ومن قوى النفس العقل العلمي ، وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهرأ عقلياً بالفعل . ولهذا العقل مراتب : يكون مرة عقلاً هيولانياً ومرة عقلاً بالملكة ومرة عقلاً مستفاداً . وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس يجسم ، ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلاً تاماً إلا بسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال » عيون المسائل، ص ٧٤ - ٧٥ وهو أيضاً ما يذهب إليه ابن سينا (النجاة، ص ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٩٣) .

(٢) بد العارف ، لوحة ٤٣ .

(٣) يرى أرسطو في (التحليلات الثانية) أن كل علم وكل تعلم إنما يستند إلى علم سابق، =

وفرق بينه وبين العلم لأن العلم عنده هو ما يحصل الاكتساب .

ومنها العقول التي ذكرها أرسطو في كتاب (النفس) ، فمنها العقل النظري والعقل العملي . فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية ، والعقل العملي وهو قوة للنفس ، ومبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مضمونة أو معلومة^(١) .

ويقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقل ، فمن ذلك العقل بالملكة ، وهو استكمال هذه القوة حتى تصيره قوة بالفعل قريبة من الفعل ، والعقل بالفعل وهو استكمال هذه القوة حتى تصير في النفس بصورة ما أو صورة معقولة متى شاء عقلها أو أحضرها بالفعل^(٢) . والعقل المستفاد وهو ماهية

= وهناك في البرهان مقدمات أولية بالاطلاق وتسمى علوماً متعارفة مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية ، وهي لا تدخل عادة في القياس بل يتمشى القياس بموجبها دون ذكرها ، أي انها مقدمات بالقوة لا بالفعل (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٢٨ - ١٢٩) فلمل هذه هي التي يعنىها ابن سبعين بقوله انها عند أرسطو في العقل بالفطرة . ولكنها عند أرسطو ليست غريزية في العقل ، ولكن العقل يكتبها بالحدس فتبسط كالغريزية (نفس المرجع ، ص ١٢٩) .

(١) يميز أرسطو في العقل بين ناحيتين : فهو يكون عقلاً نظرياً ، من حيث ما تتمثل به الأشياء التي مبادئها ثابتة ، ويكون عقلاً عملياً من حيث ما تنظر به في الأشياء التي تقبل التغيير ، وبه تحكم فيما يجب أن نطلبه أو نتركه من الأفعال ، فهو يفعل بقصد غاية ما (كتاب النفس ، كتاب ٢ ، فصل ٣ ، ص ٤١٤ ب) .

(٢) يرى أرسطو في (كتاب النفس م ٣ ف ٤ ، ه) أن العقل قد يكون عقلاً منفعلاً ، وهو من المعقولات كاللادة بالنسبة للصورة ويسمى أيضاً عقلاً بالقوة ، وهو قابل للاتحاد بالمعقولات (كتاب النفس ، م ٣ ، ص ٤٣٠) ، وقد يكون عقلاً بالملكة ، وهو العقل المنفعل بمد حصول المعقولات فيه بحيث يكون قادراً على تعقلها متى شاء ، وهو في هذه الحالة بالقوة ، إلا أنها قوة =

مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج^(١) .

وهناك أيضاً العقل الفعال ، وهو ماهية مجردة عن المادة أصلاً ، وهو جوهر روحاني بسيط محيط بالأشياء كلها احاطة روحانية ، وهو يخرج العقل الهيلولائي من القوة إلى العقل باشراقه عليه^(٢) . وهناك معنى آخر للعقل الفعال وهو أنه قوة من قوى النفس الإنسانية فعلها التمييز والنطق والتصور والتصديق^(٣) .

ويذكر ابن سبئين بعد ذلك ان من الفلاسفة من جعل العقول تسعة

=قريبة من الفعل، لأنها ليست قوة كالتي كان عليها قبل أن يدرك شيئاً (كتاب النفس ، م ٣ ، ٤٢٩ ب) ، وهناك العقل الفعال الذي هو بمثابة الصورة من الهيلول ، وهو يقدر على احداث كل المعقولات في العقل المنفعل (كتاب النفس م ٣ ، ص ٤٣٠) .

(١) هذا هو العقل الذي يقول به الفارابي ويعني به العقل الإنساني إذا عقل الصور المعقولة بعد أن يصير عقلاً بالفعل ، وهو ادراك العقل لذاته من حيث هو صورة مجردة قد عقلت المعقولات فنصورت بها وأعلى مراتب العقل الإنساني عند الفارابي هي مرتبة العقل المستفاد (رسالة في معاني العقل ، ص ٢٠ وما بعدها) . والعقل المنفعل عند الفارابي مادة العقل المستفاد ، والعقل المستفاد مادة العقل الفعال ، والعقل المنفعل فيفيض المعارف عن الله . (آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٥) .

(٢) هذا هو العقل الفعال بالعنى الذي يذهب إليه الاسكندر الافروديسي وهو عنده العقل الذي يخرج العقل الإنساني من القوة إلى الفعل ، وهو صورة مجردة ومفارقة للادة ، أنظر في تفصيل ذلك : Dubem : Système du monde, 1913 - 17, I, p. 376 - 378 .

(٣) لعل ابن سبئين يقصد هنا العقل الفعال الذي في النفس عند أرسطو وهو العقل الذي يحدث المعقولات جميعاً في العقل المنفعل (أنظر هامش ٢ ، ص ٢٩٧ من هذا البحث) . وهاتان التسميتان « بالفعال » و« بالمنفعل » لم تردا عند أرسطو ، ولكن الشراح وضعوهما بنسأء على ألفاظه (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٦٤) .

كتسعة آحاد والعقل الفعال هو العاشر، وهو في الرتبة العاشرة في الوجود^(١)، وان قوى العشرة اجتمعت فيه وان الإنسان بعد الموت لا يتعدى رتبة العقل الفعال^(٢) .

ولا يوافق ابن سبعمين الفلاسفة على آرائهم في العقل على الوجه المتقدم . فهو يرى بحكم ايمانه بالوحدة ان العقل مرتبة ، والحس مرتبة ، والمراتب زائلة والوجود ثابت ، والثابت حق والزائل وهم وباطل . فالعقل والحس وغير ذلك من المراتب في رأيه عوارض للوجود ، والعرض لا يبقى زمانين على التحقيق ، فهو باطل أبداً . والعقل وكل ما أدرك من الأحكام ، لا وجود له متميزاً عن الوجود الثابت ، فنسبته إلى الوجود الثابت حق ، ونسبته إلى المراتب الزائلة وهم . وهنا يستدل ابن سبعمين بقوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » على أن « كل شيء هالك » متعلق بجميع المراتب الوهمية ، وان « إلا وجهه » متعلق بالوجود الحقيقي المطلق الذي هو الكل والهوية . ويقول ان العامة والجهال هم الذين غلب عليهم الماراض وهو الكثرة والتعدد فقالوا بوجود العقول وغيرها من المراتب الزائلة متميزة ، والخاصة وهم المحققون .

(١) هذا هو ما يذهب اليه الفارابي في نظريته في فيض العقول عن الأول ، فهو يجعل العقول الفائضة عنه عشرة آخرها العقل الفعال المختص بالعالم السفلي وهو الذي يصل هذا العالم السفلي بالعالم العلوي ، ويعتبر العقول التسعة مجتمعة ، وهي التي تسمى ملائكة السماء مرتبة الوجود الثانية ، والعقل الفعال العاشر المرتبة الثالثة (دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، الترجمة العربية للدكتور أبي ريده ، ص ١٦٣ - ١٦٤) .

(٢) لعل ابن سبعمين يقصد هنا رأي ابن سينا في أن النفوس بعد الموت تتعلق بالعقل الفعال ، بل انها تتحد به (كتاب مبحث عن القوى النفسانية) طبعة فانديك القاهرة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م ، ص ٧٤ - ٧٧) .

غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود فلم يقفوا مع المراتب الزائفة ولا ميزوها عن الوجود الواحد، ومن كان مع الأصل لم ينتقل ولم يتحول ويثبت على علمه وتحقيقه ، ولا كذلك من كان مع الفرع ، فهو يتحول وينتقل وتلبس عليه الامور فينسى ويسهو ويجهل^(١) .

٤ - نقد ابن سبعين لآراء الرجال الأربعة :

ينقد ابن سبعين في (بد العارف) آراء الرجال الأربعة وهم : الفقيه ، والأشعري ، والفيلسوف ، والصوفي . في النفس والعقل ليبين فسادها وقصورها بالنسبة إلى مذهب المحقق الذي يؤمن هو به .

أ - مذهب الفقيه :

فيظهرنا ابن سبعين على أن النفس والروح عند الفقيه بمعنى واحد^(٢) ، وحجة الفقيه في ذلك أن الشرع يطلقها بالترادف .

وقد قسم بعض الفقهاء النفس إلى لوامة وأمارة ومطمئنة وهم يستمدون تقسيمهم هذا من القرآن .

ويرى الفقهاء أن العقل هو الذي يصلح النفس ويجعلها مطمئنة .

ويطلق بعض الفقهاء أيضاً النفس بمعنى الذات كما قال الله تعالى : «ويحذركم الله نفسه»^(٣) أي ذاته .

(١) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٣٢ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٤٧ .

(٣) سورة آل عمران ، آية ٢٨ ، ٣٠ .

والنفس أو الروح عند الفقهاء جسم لطيف ، إلا أنهم اختلفوا في صورته وهيئته ، فمنهم من قال انه شبه الحمامة ، ومنهم من قال انه صورة الإنسان مختصرة ، ومنهم من قال هو هواء لطيف .

ويفند ابن سبئين آراء الفقهاء الذين قالوا بأن الروح جسم بدليل عقلي ، فيقول : « والفقهاء إذا قال في النفس انها جسم ، وهو يبصر الجسوم لا تتحرك من حيث هي جسوم ، وانما حركتها بمعنى زائد عليها (يقصد النفس) ، فكأنه غلط في الأنوار ... ، وأضاف الكمال لمقول النقص ، وصراف الشرف عن أهله ، وقلب الحقائق بفساد عقله ، ونسب ذلك لمدلول الكتاب والسنة والاجماع والسلف ، ... ولم يعلم أن الشريعة نور الله الذي به يظهر الأشياء المكونة في الضمائر ، ويكشف به المعاني الجليلة المضمون بها عند أولى الألباب في السرائر^(١) » .

ومن الفقهاء - كما يقول ابن سبئين - من قال : حرام على المؤمن أن يتكلم في الروح ، وهذا هو مذهب الامام مالك ، ويستند فيه إلى قوله تعالى : « قل الروح من أمر ربي^(٢) » .

اما الامام الشافعي فانه يقول بأن الروح لا تعلم ماهيته ، غير أنه يعلم أنه أعلى من جميع ما يشاهد في هذا العالم حتى انه ليس كمثل شيء فيه . ويمتقد الامام ابو حنيفة ان الروح جسم لطيف رفيع لا كالبدن ، غير انه عسير التحصيل بالتصور ، والولاية هي فهمه بالذات .

(١) بد العارف ، لوحة ٤٨ .

(٢) سورة الاسراء ، آية ٨٥ .

ويظهرنا ابن سبعين أيضاً على آراء الفقهاء في العقل^(١) ، فيقول ان الفقيه يعتقد في العقل ما تعطيه اللغة والنصوص الشرعية ، وهو عنده صفة يلزم بها التكليف ، ويقع عليها الخطاب ، ويتأتى بها ادراك العلوم . وقد ورد ذكر العقل في القرآن في غير ما آية ، مثل قوله تعالى : « لقوم يعقلون » ، « لأولى الألباب » ، « لأولى النهى » ، « لذي حجر » ، « لمن كان له قلب » .

وينقد ابن سبعين طريقة الفقهاء^(٢) في البحث في النفس والعقل ، فيرى ان الفقيه من حيث هو فقيه لا يتعرض للشيء المبحوث عنه من حيث هو ، وانما يبحث عن النصوص ، ولها يعمل ، ومنها يستدل ، وهي مراده وأداته ، وجملة منطقة بها ، والفقيه لم يتعرض للطلب على النفس بشيء من المطالب الأصلية إلا بالمطلب الذي يطلب به وجودها .

ويرفض ابن سبعين جميع ما يقرره الفقيه في النفس والعقل ويطعن في الفقيه طعناً شديداً فيقول : « ونريد منك ان تسخر به وتجرد اعتقادك يحنونه ، وتقوي عزمك بالخروج عن مذهبه ، وتحلف عليه انه غير صحيح ، ولا هو من الكلام الذي يعول عليه فيقال قبيح او ملبح ، ولا ترد عليه ، ولا تجعله ممن يخاطب او ينفصل عن غير الناطق إلا بالصورة ، واهجره بحسك ومعناك ، وادفعه بنفسك لا بيمنك ، واعلم ان الذي قالوا (أي الفقهاء) لعب وهو وغلط بين وسهو وشيء جعل للهزل والخرافات المستنقصة^(٣) » .

على ان ابن سبعين يخرج من نطاق حملته على الفقهاء الأئمة الأربعة وهم أبو

(١) بد العارف ، لوحة ٤٢ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٥٧ .

(٣) بد العارف ، لوحة ٤٧ .

حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل ، وهم الأئمة الذين يحملهم غالبية المسلمين ، فيقول بعد كلامه السابق مباشرة : « ولا تظن من الأئمة الأربعة أنهم يقولون بالذي ذكرته لك (من آراء الفقهاء في النفس) ، وان قالوا به فمن باب الاحتياط (١) » .

ولعل ابن سبئين يقصد بعبارة هذه ان الأئمة الأربعة لعلو مكانتهم في العلم ، قد حققوا الأمر في النفس والعقل ، فإذا قالوا أحياناً بكلام غير الذي حققوه ، يكون غرضهم مخاطبة الناس على قدر أفهامهم ، لا سيما وأن الرسول يقول : « خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله » ، وهو الاحتياط على الشريعة الذي يشير إليه ابن سبئين .

ب - منهج الأشعري :

وكذلك ينقد ابن سبئين المتكلمين من الأشعرية فيما يذهبون إليه من قول بادية النفس يرى هو انه « جهل ينطق ، وسخف يتكلم وهذيان يحكم به ويحكم ، وحرمان يطلب لذاته ويتعلم ، ووسواس يبحث عنه ويتفهم ، وجنون جمعت وجاء منها طريقة ومذهب ، ونار أضرمت حدث منها لهيب وتلهب ، وضلالة حيثما وجدت البرهان تقول له اذهب (٢) » .

ويرى ابن سبئين ان الفقيه معذور في قوله بادية النفس لأنه ليس من أهل الدليل العقلي ولأنه لم ير إلا المحسوسات ، أما الأشعري فلا عذر له لأنه يزعم انه من أهل البرهان ، ومع ذلك يقع في ضلال القول بادية النفس وإلى هذا

(١) بد العارف ، لوحة ٤٧ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٤٧ .

يشير ابن سبعين بقوله : « وإذا كان الفقيه يقول عن الروح انه جسم فقله لكونه لم ير إلا المحسوسات الجسائية ولا علم غيرها ، ووقف مع المادة والاختبار ، وخاف على نفسه أن يزيد او ينقص فيكون من اصحاب النار ، فوقف بمجزه ، ولم يتعرض لان يبرهن على ذلك ، ولا حدث نفسه بشيء من ذلك ، وكأنه ناقص لا يتعدى ، وضال من الممكن أن يهدى ، وهذا (الاشعري) يزعم أنه يقيم الدليل على ان الحق هو ضده ، وان السعادة في ضمن الذي بذل فيه جهده ، وما هو بسبيله عين الظلام المنعوي الذي لا يبصر به ابن الحق ، ويخبط في المسألة (مسألة النفس او الروح) بالطول والعرض ، ومثله من خارج الذهن طالب الضالة عند دخول ظل الارض^(١) .

ويذكر ابن سبعين^(٢) ان أبا الحسن الاشعري خرج عن القول بمادية النفس وشك فيه .

وكذلك الباقلاني الذي قال بالجواهر المفارق (الروح) ، ورمى القائلين بمادية النفس بالتمويه والخارق ، ورمز الكلام في النفس والعقل ولم يصرح به ، واكتفه في سره وقلبه .

اما امام الحرمين أبو المعالي الجويني صاحب الارشاد فيقول عنه ابن سبعين : انه إذا ذكر ابو جهل وهامان كان ثالث الرجلين ، وذلك لانه صمم على القول بمادية النفس^(٣) ، فعدل بذلك عن الحق واغتبط بالسخف للذي جعله بين

(١) بد العارف ، لوحة ٤٧ - ٤٨ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٤٨ .

(٣) يرى الجويني أن « الروح أجسام لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة أجرى الله تعالى المادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابهتها لها ، فاذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار المادة » (الارشاد ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٣٧٧) .

عينيه وبين يديه على حد تعبير ابن سبعين .

واما الصوفية من الاشعرية فقد كان لهم موقف آخر من مشكلة النفس والعقل :

فابن فورك^(١) من رجال (الرسالة القشيرية) يعتقد ما يعتقد الصوفية من ان النفس جوهر مفارق ، وهو وان كان من زعماء الاشعرية وعظماهم إلا انه رجع إلى الحق ، واعتقد ان مذهب الأشعرية وان كان حجة للمخالف قاطمة له إلا انه داحض عند المحقق في سره وفي سفره للحقيقة .

والغزالي ، وهو أيضاً من زعماء الأشعرية ، قال بالجواهر الروحانية في جميع كتبه ، وصرح بها ، ومال يحملته اليها ، وحض عليها ، وحذر عن غيرها ، وأشار بكله اليها ، ولاحت عليه أنوارها ، وخلص الكلام على ماهيتها على ما زعم ، ومن أجلها وضع توافيه . وهي الدقيقة عنده ، وهي الحقيقة ، وأضاف لذلك من كلام الصوفية ومذاهبهم . وقد برهن الغزالي على الجوهر المفارق^(٢) وبينه في (النفخ والتسوية) ، وفي (الاحياء) ، وفي

(١) ابن فورك هو أبو بكر محمد بن الحسن المتكلم الأصولي الأديب النحوي ، كان عالماً صوفياً ، ويقال ان مصنفاته في اصول الفقه ومعاني القرآن بلغت قريبا من مائة مصنف ، وقد أورد القشيري ذكره في رسالته (انظر مثلا الرسالة القشيرية ، ص ١٥٨) ، توفي سنة ٤٠٦ هـ ، ودفن بالحيرة وهي محلة كبيرة بنيسابور (ابن خلكان ، وفیات الأعيان ، ج ١ ، ص ٦١٠) .

(٢) يرى الغزالي في (المضنون به على غير أهله) أن النفس متميزة عن البدن، وأنها جوهر روحي مفارق (المضنون به على غير أهله ، بها من الانسان الكامل للجبلي ، ج ٢ ، ص ٧٩ وما بعدها) . ويذكر الغزالي في (إحياء علوم الدين) أن حقيقة الانسان لطيفة ربانية روحانية عالمة مدركة ، وهو يسميها الروح أو القلب أو النفس أو العقل ، وهي متميزة عن البدن من =

(المضمون به على غير أهله) ، وبحث عنه وان كان في ذلك مقصراً على حد تعبير ابن سبئين .

أما الأشعرية اجمالاً ، فهم ، كما يقول ابن سبئين ، يعتقدون في الأرواح أنها أجسام لطيفة ، وفي العقول أنها صفات للمقلاء وانها أعراض^(١) . وهم أنكروا الجواهر الروحانية بالدليل ، وإذا ذكر لهم الروحاني وما عليه من الشرف والرقه والنزاهة كفروا القائل لذلك ، وقالوا له : هذا هو الله ، وفي هذا من النقص ما فيه . والبرهان على وجود الجوهر المفارق للمادة ظاهر وجلي .

ويخلص ابن سبئين بما عرضه من مذهب الأشعرية بصفة عامة في الروح إلى أنه قد أظهر عجزهم وأنهم قد علموا من العالم أو الوجود بعضه ونقصهم البعض ، وأنهم جهلوا الجوهر الإلهي الشريف ، وأنه لا حرمان في رأيه أكثر من هذا^(٢) .

ج - مذهب الفيلسوف :

يفصل ابن سبئين الكلام في النفس والعقل عند الفلاسفة^(٣) ، ومنهم

= حيث جوهرها ، ويرى أن الشرع يعملنا نملك عن الخوض في ما هيتها اذ الرسول لم يتكلم فيها (احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٣) . ويخطئ الغزالي في رسالة (كيمياء السعادة) من يقول بأن الروح جسم أو عرض ، وهو بهذا يخالف المتكلمين الذين ذهبوا الى أنها جسم أو عرض (رسالة كيمياء السعادة بمجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٥٠٦ - ٥٠٧) .

(١) بد العارف ، لوحة ١٢ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٧٥ .

(٣) انظر ص ٢٨٥ وما بعدها من هذا البحث .

أرسطو وفيثاغورس والاسكندر الافروديسي وثامبسطيوس وجالينوس
وبلينيوس ودوجانس ولكنه يرى أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً وغيرهم ممن تابعهم
لم يتوصلوا الى الحق ولا لهم نسبة اليه .

ويرد ابن سبئين على هؤلاء الفلاسفة باعتباره محققاً ، فيقول إنهم يعددون
الواحد ، ويتحدثون عن رتب وهمية مستعارة لا وجود لها على التحقيق ،
فيقول : « وإذا حققت الكلام عن النفس تجدها لفظة متومة على معقول
الانسان ، فتارة يطلق عليها ناطقة وأخرى عقل بالقوة وعقل بالملكة وغير
ذلك ، والجوهر الروحاني واحد ، والواحد لا يختلف ، ^(١) أضاف الى ذلك أن
« جميع الجواهر الروحانية لا وجود لها إلا بالأول ، ومن الأول ، وعن الأول ،
وإلى الأول ، والأولية ممتدة في الجميع ملازمة لها ، وهي لغيرها من الموجودات
ذاتية في وجود كل واحد منها ، ومقومة لطبيعتها ، وكأن الكل داخل تحت
آنيتها ، ويشبه أن يكون وجود غيرها (غير الأولية) مستعاراً ، إلا أنه
يفهم من الاستعارة هنا ما يفهم من المثال الذي لا حقيقة له إلا تخليص المسألة ،
ويحق بعد ذلك فرضه ، ولا يلحق بالوجود بوجه ، إذ الاستعارة ما بين
اثنين والوجود واحد » ^(٢) .

فالنفس والعقل عند ابن سبئين باعتباره محققاً لا وجود لها متميزاً عن
وجود الأول او الأولية ، وهو الوجود الواحد المطلق .

وكل ما يتحدث به الفلاسفة عن النفس ، وعن اتصال العقل الانساني

(١) انظر في تفصيلات ذلك ، بد المعارف لوحة ٤٣ - ٤٥ ، ولوحة ٤٨ - ٥٢ ، والكلام
على المسائل الصقلية ، ص ٦٣ - ٧٤ .

(٢) بد المعارف ، لوحة ٦٤ .

بالعقل الفعال ، فهو في رأي ابن سبعين وهم ، لأن ذلك يتضمن الكثرة ، والواحد لا يتعدد ولا يختلف مع نفسه ، وفي ذلك يقول ابن سبعين ما نصه : « يا هذا ان كنت تريد تحليل البحث عن النفس بالمطالب المذكورة (عند الفلاسفة) وتحصيا وتقيم عليها برهانك بها ، فأنت خائب السمي ، وباطل القصد وظالم لها ، فإنك طلبت المسير وهو في الاصل لا حقيقة له ، فأنت تطلب ضالتك في ظلام الليل غرباً ، وهي دونك سارية شرقاً . وهذه المطالب التي تطلبها بها وان شرعت على احصائها على التام وتجعلها الاصل في نجاتك وفوزك فأنت كمن يقول : سعادتي مشروطة بخروج الجوهرة التي أقيمتها في البحر ويشرع في إزاحته باصبعه .. وإن تخيلت ان الفوز والنجاة والتام والكمال والسعادة والغاية الإنسانية في اتصال الانسان بالعقل الفعال على مذهب أرسطو وشيعته ، او بالعقل الكلي على مذهب بلنياس السهاوي ، او بالنفس الكلية على مذهب فيثاغورس ، او بالفصل المتوهم على مذهب ديوجانس او بالكلمة على مذهب هرمس ، فأنت رجل تقسم الواحد ، وتجمعه على ظنه ، وتحسب أنه مختلف في نفسه .. والواحد هو الشيء على الاطلاق ، والوجود والحق ، والاثنان ضد ذلك ، (١) .

فان سبعين صريح في ابطال ما ذهب اليه الفلاسفة من القول بالاتصال بالعقل الفعال لأن الاتصال في رأيه يتضمن الاثنينية بين الواصل والذي يصل اليه ، على حين أن الوجود واحد باطلاق .

وقد ظن بعض الباحثين المحدثين خطأ مثل مهران (٢) وماسينيون (٣)

(١) بد العارف ، لوحة ٦١ - ٦٢ .

(٢) Mehren : Correspondance .. etc, p' 19 - 20

(٣) Massignon : Recueil de textes.. etc, p. 133

وتابعها الدكتور ابراهيم بيومي مذكور ، ان ابن سبين صاحب نظرية في الاتصال بالعقل الفعال ، وبضيف الدكتور مذكور ان هذه النظرية عند ابن سبين تكرار حرفي لما قاله الفارابي وابن سينا (١) . ومصدر خطأ هؤلاء الباحثين هو أنهم لم يميزوا في كلام ابن سبين بين ما هو على طريقة الفلاسفة وهو لا يعبر عن رأي ابن سبين ، وبين ما هو على طريقة المحقق ، وهو وحده ما يؤمن به ابن سبين ، وابن سبين نفسه يحذر من هذا الخلط ، وينبه دائماً الى الفرق بين مذهبه ومذاهب غيره كأن يقول مثلاً : «والذي أقول به (على مذهب المحققين) .. الخ» ، او يقول : « وكلامي مملك (مع الامبراطور فردريك الثاني) إنما هو بحسب ما سألت مني لا بما تعتقده وتقول به .. الخ » (٢) وفي (بد العارف) يجعل ابن سبين دائماً كلام المحقق او المقرب بعد كلام الفقهاء والاشعرية والفلاسفة والصوفية في كل مبحث من المباحث ، وكلام المقرب وحده هو الذي يعبر عن مذهبه (٣) . ولا كذلك كلام غيره .

ولما كان ابن سبين - بحكم ايمانه بالوحدة المطلقة - لا يميز في الدوات بين ما هو روحاني وما هو جسماني (٤) ، والفيلسوف يميز بينها ، فإنه يوجه الخطاب الى الفيلسوف بلسان المقرب قائلاً له : «والعجب منك كيف تسلم أن الدوات الروحانية مفارقة للمادة وأنت تفضل بعضها على البعض ، وتجعل السبب في ذلك رتبته في الوجود ، وأن الرئيس منها هو المرؤوس إنما هو بحسب مكانه

(١) الدكتور مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٦٣ .

(٢) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٢٤ ، ٧١ .

(٣) انظر مثلاً ، بد العارف ، لوحة ٥٥ ، ٦١ في مبحث النفس والعقل على رأي المحقق .

(٤) انظر ص ٢١٦ - ٢٢١ من هذا البحث .

وشرف جوهره ومن أجل قربه من الاول وهذا هو في وضع المبادئ وطبيعتها بالذات لا بما يقتضيه القصد القديم وما تعطيه المشيئة في النظام الاول عن الوجود المطلق وهذا مما غلط فيه كثير من قدماء الفلاسفة وتخيروا فيه ،^(١) ثم يقول ابن سبطين لمريده ناصحاً له : « والذي أوصيك به أن تعتقد في الكلي والجزئي ، وبالجملة في العالم الجسماني والروحاني اعتقاداً واحداً ، ولا تنوعهم في ضميرك » ،^(٢) .

وجملة القول مع ابن سبطين ان المقرب إذا ظفر بحقيقة الوصول لا يقنع إلا بالوجود المطلق ، وجميع ما يشير اليه ضمير الفيلسوف من مراقب النفس والعقل هو في الوجود المقيد ، الذي معقول الإضافة غير منفصل عنه^(٣) .

ولذلك يحذر ابن سبطين مريده من أن يتخذ بما يموه به الفيلسوف من علم الوحدة وما بعد الطبيعة والتوحيد لأن ذلك كله لا حقيقة له بالقياس الى مذهب المحقق ، ثم يقول له ناصحاً : « ولا يتخذعوك (يقصد الفلاسفة) بالتوحيد الذي نسمعههم يطلقونه بأن العالم والعلم والمعلوم واحد ، وان الواجب الوجود لا يصدر عنه إلا واحد^(٤) .. والقوم (الفلاسفة) يجهلون الغايات

(١) بد العارف ، لوحة ٦١ - ٦٢ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٦٣ .

(٣) بد العارف ، لوحة ٦٣ .

(٤) لعل ابن سبطين يشير هنا الى مذهب كل من الفارابي وابن سينا ، فالفارابي يذكر أن واجب الوجود عقل محض ومعقول محض وعاقل محض ، وهذه الاشياء الثلاثة فيه كلها واحد (آراء أهل المدينة القاضية ، ص ٩ ، عيون المسائل ، ص ٦) ، وابن سينا يرى أن الواجب الذي هو بريء عن الجسم وعن كل ما هو بالقوة واحد من كل وجه ، ومن حيث هو واحد لا يصدر عنه كثير لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة ، وإلا اختلفت في ذاته ، وإذن فأول الموجودات =

بأصولهم الفاسدة ، (١) .

ثم يجمع ابن سبعين لمريده في النهاية بين الفيلسوف والاشعري والفقهاء مبيناً فسادهم وفساد آرائهم قائلاً : « والذي أوصيك به أن تجمع الفقيه والاشعري والفيلسوف ونفوسهم المعذبة الخيبة المشعبة الامارة المنكوسة وتجعلهم في وعاء التلف وتفضيهم بغطاء العدم وتبني عليهم بطين التلف وترميمهم في بحر المحقق ، وتقول عند ذلك : لا رجوع ! لا رجوع ! لا رجوع ! رجوع ، (٢) !

ويوجه ابن سبعين نقده لآراء طائفة من كبار فلاسفة المسلمين ، هم ابن باجه وابن رشد والقفاري وابن سينا والغزالي (٣) ، وهو يوازن بين آرائهم ثم ينتهي الى تفنيدها وإثبات تهاافتها بالقياس الى مذهبه هو ، ونقده لآراء أولئك الفلاسفة لا يخلو من تحامل ، وهو يخرج فيه عن الحد اللائق أحياناً :

أ - فيذكر ابن سبعين أن ابن باجه - الذي يذكره بلقب ابن الصائغ - يزعم أنه خلص مسألة النفس والعقل ، وأنه جاء فيها بالصواب ، وأنه بلغ

= عن العلة الاولى واحد بالعدد والذات وهو العقل المحض. ولا يمكن أن يكون هذا العقل المحض صورة مادية وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها على حين أن المادة وجودها هي أنها قابلة فقط . ولما كانت العقول والنفوس جواهر مفارقة استحالة أن يكون وجودها عن الاول بتوسط شيء غير مفارق ، فاللادة مرتبة أدنى من النفس ، وهي بذلك لا تصدر عن الله (النجاة ، ص ٢٧٣ - ٢٧٨) .

(١) بد العارف ، لوحة ٦٣ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٥٢ - ٥٣ .

(٣) بد العارف ، لوحة ٤٤ - ٤٥ .

الغاية بذلك. وجملة ما وقف عليه وحققه ابن باجه - فيما يذكر ابن سبعين - أنه جعل الانسان مؤلفاً من شيئين ، شيء فان وشيء باق ، وبحث عن ذلك في رسالة «الاتصال»^(١) بصناعة البحث ، وقدم لذلك الكلام على الواحد بالذات والواحد بالعرض .

وهذا الذي رامه ابن باجه - كما يقول ابن سبعين - ليس بحق ، وبحته مكتسب من صناعة أرسطو^(٢) ، وغلط في الذي اعتقده فيه .

ويطمئن ابن سبعين في ابن باجه قائلاً عنه إنه رجل مفتون بنفسه ، وله سفسة كثيرة مثل ما ذكره في المادة والصورة ، وزعمه أنه خالص الخلاف فيها ، وكذلك في الذي ذكره في صناعة المنطق من أنها تكذب في شيء وتصدق في آخر ، ورأى ابن باجه أفلاطون يذكر ذلك في بعض كتبه وظنه أنه على ما تأوله هو ، فلا هو فهم أفلاطون ، ولا هو ستر نفسه وعالج جنونه !

وزعم ابن باجه أنه خالص المسائل المويصة التي ذكرت فيما بعد الطبيعة في المقالة الثانية على ما يجب ، وغلط وغالط ، حتى ان ابن رشد قال إنه

(١) عنوان هذه الرسالة « قول في اتصال العقل بالإنسان » وقد نشرها آسبن بلاسيوس مع ترجمة اسبانية أنظر : *Asin Balacios : Tratado de Avempace sobre la union del in telecto con el hombre, en Al - Andalus, vol. V II, pp. 1 - 47, Madrid 1942.*

(٢) ورد في طبقات الاطباء لابن ابي أصيبعة أن معظم رسائل ابن باجه شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة (طبقات الاطباء القاهرة ١٢٩٩ هـ ، ج ٢ ، ص ٦٣-٦٤) وهذا يكون ابن سبعين قد فطن الى مدى سيطرة أرسطو على ابن باجه .

بقي على مذهب ابن باجه مدة من الزمان ولطف الله به واهتدى بكلام الحكيم (أرسطو) وزال عن ذلك .

ب - وأما ابن رشد فهو أيضاً في رأي ابن سبئين مفتون بأرسطو ومعظم له ، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الاولى ، ولو سمع ابن رشد أرسطو يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده ! وأكثر تأليفه من كلام أرسطو ، أمثلة يلخصها او يمشي معها ، وهو في نفسه قليل اللباع ، قليل المعرفة ، بليد التصور غير مدرك ، غير أنه انسان جيد قليل الفضول ، ومنصف وعالم بمعجزه ، ولا يعول عليه في اجتهاده ، فإنه مقلد لأرسطو ، في مسألة النفس والعقل وغيرها .

ج - وأما الفارابي فقد اضطرب وخلط وتناقض وتشكك في العقل الهيولاني ، ثم شك في النفس الناطقة هل غمرتها الرطوبة او حدثت بعد . وتنوع اعتقاده في بقاء النفوس (١) بحسب ما ذكره في كتاب (الاخلاق)

(١) يقول ابن سبئين أيضاً في (الكلام على المسائل الصقلية) ان الفارابي اضطرب في النفس الناطقة وخلودها وتنوع كلامه واعتقاده فيها ولكنه - كما يقول ابن سبئين - رجع عن ذلك وزهد وقال الحق ومال الى طريق التصوف (الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٧٤) .

والواقع أن الفارابي قد تناقض في مسألة الخلود ، فهو في (آراء أهل المدينة الفاضلة) يفرق بين النفوس التي أدركت السعادة وأخذت بأسبابها وهي وحدها النفوس الخالدة ، وبين النفوس التي تحتاج الى الجسم وتبقى متملقة به فإذا جاء الموت انحلت مع الاجسام وقنيت ويسمى الفارابي أصحابها بالصائرين الى المدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأقاعي ، وهناك نفوس متوسطة بين هذه وتلك (آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧١ ، ٧٤ - ٧٦) ولعل الذي يميجه ابن سبئين على الفارابي هو أنه قال بأن بعض النفوس الانسانية فانية، وكان يجب عليه أن يقرر خلودها كلها .

على أن الفارابي في مواضع أخرى من بعض مصنفاته يقرر أن النفس جوهر روحي مفارق =

وكتاب (الملة الفاضلة) و (السياسة المدنية) . وأكثر تواليف الفارابي كما يقول ابن سبعين في المنطق ، وعدة كتبه خمسة وسبعون كتاباً أكثرها في المنطق ، وله في الإلهيات تسعة كتب (١) .

ومع ذلك فالفارابي - في رأي ابن سبعين - أفهم فلاسفة الاسلام وأذكرهم وأدراهم بالعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف لا غير ، ومات وهو مدرك محقق ، وزال عن جميع ما ذكر عنه ، وظهر عليه الحق بالقول والعمل .

د - وأما ابن سينا فهو في نظر ابن سبعين موه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة ، وما له من التأليف لا يصلح لشيء ، ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، وهو في العين المحنة .

ويذكر ابن سبعين ان اكثر كتب ابن سينا مؤلف من كتب أفلاطون ،

= للعادة ، (الثمرة المرضية ، نشر ديتريصي ليدن ١٨٩٠ م ، ص ٦٤ ، ٦٧) وفي (عيون المسائل) يقرر الفارابي أن النفس الناطقة (من حيث هي عقل بالفعل) مفارقة للعادة وتبقى بعد الموت ، وليست قابلة للفساد ، وهي جوهر أحدى ، وهي الانسان على الحقيقة (عيون المسائل ، ص ٧٤ - ٧٥) .

(١) نقد ابن سبعين للفارابي هنا يكاد يتفق مع نقد ابن طفيل للفارابي حين يقول : « وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ، فقد أثبت في كتاب (الملة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها ، بقاء لا نهاية له ، ثم صرح في (السياسة المدنية) بأنها منحللة وصائرة الى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة ، ثم وصف في كتاب (الاخلاق) شيئاً من أمر السعادة الانسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار ، ثم قال في عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز . فهذا قد أبأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ، وصير الفاضل والشورير في رتبة واحدة ، إذ مصير الكل الى العدم ، وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبور » (حي بن يقظان ، القاهرة ١٣٠٢ هـ ، ص ١٧) .

والذي فيها من عنده شيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه . والشفاء وإن كان أجل كتبه فهو متخبط فيه ، ومخالف لأرسطو ، وخلافه هذا مما يشكر له ! وأحسن ماله في الإلهيات « الإشارات والتنبيهات » ، وما رمزه في (حي بن يقظان) .

على أن جميع ما ذكره ابن سينا في هذه الكتب هو - كما يقول ابن سبعين - من مفهوم (النواميس) لأفلاطون ، وكلام الصوفية .

هـ - وأما الغزالي فهو في نظر ابن سبعين لسان دون بيان ، وصوت دون كلام ، وتخليط يجمع الأضداد ، وحيرة فتفتت الأكباد : مرة صوفي ، وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعري ، ورابعة فقيه ، وخامسة محير . وإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت ، وفي التصوف كذلك ، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك .

وقد رأى الغزالي في النفس الصور المجردة التي تظهر للصوفي المتخلق في العزلة ، وظن ان ذلك حق ، وأنه حقيقة الوصول ، وذلك إنما هو في النفس من حيث هي نفس ، فما الحق بعد ذلك ؟ وما العلم ؟ والظاهر من الغزالي كما يقول ابن سبعين - أنه جعل النفس والعقل المستفاد كأنه غايته .

والغزالي كما يقول ابن سبعين يعتقد في العقل ما يمتقده الفيثاغوريون ، فإنهم يطلقون العقل على الذي يطلقون عليه النفس ، ولا يبحثون عنه بحث غيرهم ، وهذا يفهم من كلامه في المعارف العقلية ، وفي شرح عجائب القلب عندما قال : « جميع ذلك لطيفة » يعني العقل والروح والنفس^(١) ، وكذلك

(١) يرى الغزالي في شرح عجائب القلب من كتاب الاحياء أن العقل والقلب والروح والنفس ألفاظ أربعة تشترك في معنى واحد هو « اللطيفة للعالة المدركة من الانسان ، والألفاظ الأربعة يحملتها تتوارد عليها » (إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٤) .

في تقسيمه الأرواح في «مشكاة الأنوار» ، وما أشار إليه في (كيمياء السعادة) وغير ذلك من كتبه . ويرى ابن سبئين أن الغزالي آخذ في ذلك من اخوان الصفا ، فهو في الفلسفة ضعيف مثل أصله !

والغزالي - كما يقول ابن سبئين - لم يخلص التصوف ، ولا قيل فيه إنه فيلسوف . وهو مع هذا كله موقوف وخارج بالذي ظهر له عندما جرد نفسه وانفرد ، وذلك شيء يصله المرور ويظفر به بأيسر تناول المفرور ! والحق عزيز اعتر عليه وعلى من ذكر قبل .

وينتهي ابن سبئين بعد نقده لهؤلاء الفلاسفة الى قوله : « فكلهم خلط وتكلم وطنطن وتبرسم ، ولم يأت بفائدة ولا دل عليها ، وجميع ما ذكروه لم يتخلص لهم فيه الحق ، ولا هم على شيء ، وجهلهم بالأمور الإلهية أبين من براهينهم المنطقية والهندسية » (١) .

ويقرر ابن سبئين ان خلاف أولئك الفلاسفة الذين تقدم في النفس والعقل في تسعة مواطن ، وفي العقل الهولاني في ثلاثة مواطن ، وفي الاستفادة في خمسة مواطن ، وفي الفعال في خمسة مواطن ، وفي العقل الكلي في جملة مواطن ، وفي السبب الأول في ثلاثة مواطن ، وفي كيفية الصدور في عدة مواطن ، ولكنه يعتذر عن الإبانة عن جميع هذه المواطن قائلا : وهذا كله كنت أحب الناس أن نفسره لك على وجهه لولا ما منعتني بانحفاذك للسفر « يقصد تلميذه الذي ألف له (بد المعارف) » (٢) .

(١) بد المعارف ، لوحة ٥٥ .

(٢) بد المعارف ، لوحة ٥٥ .

وَمَا سَبَقَ يَتَّبِعِينَ لَنَا أَنْ ابْنَ سَبْعِينَ قَدْ اسْتَطَاعَ فِي نَقْدِهِ لِأَوْلَائِكَ الْفَلَسَفَةَ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَفْرُقَ بَيْنَ فِلْسَفَةِ ابْنِ سَيْنَا ، وَفِلْسَفَةِ ابْنِ بَاجِهْ وَابْنِ رَشْدٍ ، وَفَطْنِ إِلَى تَأْتِرُ بَعْضَهُمْ بِالْفِلْسَفَةِ الْإِفْلَاطُونِيَّةِ كَالْفَارَابِيِّ وَابْنِ سَيْنَا وَابْنِ بَاجِهْ ، كَمَا عَابَ عَلَى ابْنِ بَاجِهْ أَيْضاً وَابْنَ رَشْدٍ تَقْلِيدَهُمَا الْأَعْمَى لِأَرْسُطُو ، عَلَى حِينِ أَنَّهُ يَشْكُرُ لِابْنِ سَيْنَا خِلافَهُ مَعَ الْمَعْلَمِ الْأَوَّلِ .

وَيُقَارَنُ ابْنَ سَبْعِينَ بَيْنَ هَؤُلَاءِ الْفَلَسَفَةِ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ ذَكَرَهُمْ وَبَيْنَ الْحَقِّقِ ، فَيَقُولُ أَنَّ أَوْلَائِكَ الْفَلَسَفَةَ غَفَلُوا عَنِ الْحَقِيقَةِ حِينَ قَسَمُوا النُّفُوسَ وَرَتَبُوا الْعُقُولَ فَانْتَبَتُوا بِذَلِكَ مَرَاتِبَ وَهْمِيَّةٍ ، وَلَا كَذَلِكَ الْحَقِّقِ الَّذِي يُؤْمِنُ بِالْوَحْدَةِ الْمُحَضَّةِ وَلَا شَيْءٍ غَيْرِهَا ، وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ ابْنُ سَبْعِينَ :

« وَهْمٌ يَا أَخِي (أَيِ الْفَلَسَفَةِ الْمُسْلِمُونَ) جَهَلُوا أَنَّ التَّقْسِيمَ الصَّنَاعِيَّ وَالْهَيْئَاتِ وَالْوَضْعَ وَالْإِضَافَةَ وَالْعَدَدَ وَبِالْجُمْلَةِ الْقَوَاطِعَ الَّتِي بَيْنَتْهَا لَكَ فِي الْكَلَامِ عَلَى التَّوْحِيدِ ، جَمِيعَ ذَلِكَ يَتْرَكَ عِنْدَ بَابِ الْحَقِيقَةِ هَيْمَاتٍ ! حَمَلُوا وَهْمَ الْقَضَايَا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ وَغَفَلُوا عَنِ الْبِدَايَةِ الْذَاتِيَّةِ الْمُسْتَمْرَةِ وَالْمَصْدَرِ السِّيَالِ الْكَلِمِيِّ الْوَاسِعِ فِي النِّظَامِ الْجَائِزِ الْمَحْدَثِ تَحْتَ الْوَحْدَةِ الْمُحَضَّةِ الَّتِي هِيَ نَفْسُ النِّظَامِ الْقَدِيمِ ، وَإِلَّا أَلَمْ يَسْلَمُوا أَنَّ مِنَ الْعُقُولِ مَا هُوَ عَقْلٌ إِلَهِي لِأَنَّهُ يَقْبَلُ الْفَضَائِلَ الْأَوَّلَ بِتَوْسِطِ الْعَقْلِ ، وَمِنَ الْأَنْفُسِ مَا هِيَ نَفْسٌ عَقْلِيَّةٌ لِأَنَّهَا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعَقْلِ وَمِنْهَا مَا هِيَ نَفْسٌ فَقَطْ ؟ فَمَا هَذَا الْإِسْنَادُ إِلَّا وَضَعِيًّا ، وَهَذَا التَّرْتِيبُ إِلَّا مَادِيًّا وَأَنْتَ يَا أَخِي عَلَيْكَ بِالَّذِي يَقُولُهُ الْمُقَرَّبُ الْحَقِّقِ .. وَلَا تَلْتَفِتْ لِجَمِيعِ مَنْ تَكَلَّمَ » (١) .

(١) بد العارف ، لوحة ٤٥ .

د - مذهب الصوفي :

يبين لنا ابن سبعين ان الصوفية ^(١) يطلقون النفس على الأوصاف المذمومة ^(٢) مثل ما يقول الصوفي على شخص : هذا صاحب نفس ، أي غير متخلق ، والنفس بهذا المعنى عند الصوفية عبارة عن كيفية لا فائدة لها ومكروهة . أما العقل عند الصوفية فهو بمعنى الهداية والنعمة والرضوان والسعد وما أشبه ذلك من الاسماء المترادفة ، وقد يسمونه غريزة او ضميراً ، ومنهم من جعله سرّاً مجهول الهوية كما يظهر من كلام أهل الرسالة القشيرية ^(٣) .

ومن الصوفية من ميز بين أربعة خواطر وجعلها موازين بها يحفظ الصوفي بدايته ويخلص طرق نهايته . وهذه الخواطر الأربعة - كما يذكر ابن سبعين - هي خاطر الرحمن ، وخاطر الملك ، وخاطر النفس ، وخاطر الشيطان .

والنفس عند بعض الصوفية - كما يقول ابن سبعين أيضاً - لها وجهان : وجه ينظر للملك ووجه ينظر الى الشيطان ^(٤) ، فإذا نظرت النفس للشيطان انتكست وقيل لها : اخسائي ، وإذا نظرت للملك قيل لها : ادخلي ، فهي من حيث تنظر للشيطان أمارة ، ومن حيث تنظر للملك لوامة ، ومن حيث

(١) بد العارف ، لوحة ٥٣ وما بعدها .

(٢) ورد هذا التعريف في الرسالة القشيرية ، يقول القشيري : « وعند القوم ليس المراد من اطلاق لفظ النفس الوجود ولا : القالب الموضوع إنما أرادوا بالنفس ما كان معلولاً من أوصاف العبد ومذموماً من اخلاقه وأفعاله » (الرسالة القشيرية ، ص ٤٤) .

(٣) بد العارف ، لوحة ٤٥ - ٤٦ .

(٤) قارن أيضاً الرسالة القشيرية ، ص ٤٣ .

تقبل منه مطمئنة ، ومن حيث تنال ما عنده ، وتسمع منه في جنة الله ،
فهي مع عباده الصالحين (١) .

أما جوهر النفس عند الصوفية ، فيقول ابن سبعين : إنه عندهم مجهول
الذات وحقيقته من عالم الأمر ، والأمر عندهم ينقسم الى ثلاثة أقسام : الأمر
بمعنى : الكلمة ، وهي المفيدة الوجود لكل موجود ، والثاني بمعنى المفارق
للادة ، وهو كل ذات لا تتصل بجسم ولا هي في جسم ، ولا جسم . والثالث
الأمر بمعنى الهاجس الذي يخطر عند الولي ولا يعلمه إلا نبي مرسل او ملك
مقرب ، ومنشأه من المشيئة الاولى المنفردة الواجبة .

على ان من يقول بما تقدم في رأي ابن سبعين هم عوام الصوفية أما
خواصهم فلا يرضون بشيء منه ، ويقولون ان جميع ما تكلم به أولئك
يدخل في حيز معقول الإضافة ، وشكله ينافر الحق ، وكأنهم قسموا النقطة
والواحد ، وخلطوا ، وعدادوا الوتر وسلبوا التوحيد .

والصوفية سواء عوامهم او خواصهم في رأي ابن سبعين وصولهم لا
كالوصول ، وإدراكهم لا كالإدراك ، وهم قد بلغوا حيث لا يصح أن يبلغ ،
ولا ما وصلوا اليه بصحيح .

وهناك طائفة أخرى من الصوفية قالوا ان النفس لها من الذات القديمة
نسبة ومن المبدع الاول نسبة ومن النفس الكلية نسبة ، وجمع ذلك في موضوع
الجسم على التجاوز في ذلك ، إذ الجسم غير مفارق ، والذوات الروحانية

(١) انقسام النفس الى اسارة ولوامة ومطمئنة شائع عند الصوفية ، وهو مستند الى مصدر
من القرآن (انظر : القرظالي : إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٤) .

مفارقة . وإنما ذلك كما يقال الواحد من العشرة : فالإنسان من حيث يطعم حيوان ، ومن حيث يعقل إنسان ، ومن حيث يكشف عقل ، ومن حيث يتصف ويتوحد ويحصل أنواع الشرب (١) والاتصاف بها ، وهي لمح (٢) ، قديم وحق ، وهذا يفهم من قوله عَلَيْهِ السَّلَام : كنت سمعته الذي يسمع به .. الحديث .

وهذه الطائفة من الصوفية أيضاً في رأي ابن سبئين واممون وليسوا على حق ، لأن : « جوهر النفس عندهم على غير الظن الصحيح والمبرهن ، فهم مع الأوهام ، وهذا الفرض الذي فرضوه في النفس وإن كان فيه ما يصدق ، فهو كاذب الغاية ، والحق في غيره . إذ الحق (الوجود المطلق) لا يختلف ، وهو متفق من جميع جهاته ، وهؤلاء اختلفوا في معقول البداية والنهاية (٣) . »

وهكذا ينقد ابن سبئين الصوفية عامتهم وخاصتهم لقولهم في النفس بما يشعر بالاثنية أو الكثرة في الوجود ، فهم يتحدثون عن بداية ونهاية ، وداخل وخارج ، وكل هذا لا مجال له في مذهب المقرب في الوجود الواحد الذي لا اثنية أو كثرة فيه بوجه من الوجوه .

(١) الشرب عند الصوفية حالة يمبر بها الصوفي عما يحده من ثمرات التجلي ونتائج الكشوفات ورواده الواردات ، وأول ذلك الذوق ثم الشرب ثم الري (الرسالة القشيرية ، ص ٣٨ - ٣٩) ، وفي اصطلاحات محيي الدين بن عربي في آخر تعريفات الجرجاني : الشرب أوسط التجليات التي غاياتها في كل مقام .

(٢) قوله: «وهي لمح» تساوي بحساب الجمل ٦ + ٥ + ١٠ + ٣٠ + ٤٠ + ٨ = ٩٩ ، ويعني بها عدد الاسماء الإلهية التي يجاول الصوفي أن يتصف بمدولها .

(٣) بد العارف ، لوجه ٥٤ - ٥٥ .

هـ - مذهب المحقق في النفس والعقل :

يحدثنا ابن سبعين بمدنقه لمذاهب الرجال الأربعة وهم : الفقيه ، والأشعري ، والفيلسوف ، والصوفي ، عن مذهب المحقق أو مذهبه هو في النفس والعقل بطريقة رمزية غامضة يسميها تركيب الحروف^(١) :

فيرى ابن سبعين أن نهاية الفيلسوف هي بداية المحقق ، وان كان - كما يقول - لا نسبة بين الحق والباطل إلا بحسب المجاورة .

ويعترف ابن سبعين بغموض مذهبه وانفلاق معاني كلامه في النفس والعقل بالنسبة لغير المحققين ، فيقول : « والمحققون إذا تكلموا بمذاهبهم مع غيرهم حسبتهم مجانين ، وتسقط مكالمتهم عنده^(٢) !! » .

وحاصل رأي ابن سبعين في النفس والعقل هو أنه لا مجال للقول بوجود نفس وعقل ، فالنفس والعقل وغيرهما من المراتب الوجودية لا وجود لها في التحقيق متميزاً عن الوجود المطلق وهذه نتيجة طبيعية بحكم إيمانه بالوحدة المطلقة . ويقول ابن سبعين : « فبدأ بتركيب الحروف : العقل والنفس والروحاني والكلمة والقضايا والفصل والصدور والوجود والشيء والحق والأمر والذات والآنية والهوية والوحدة ، جميع ذلك محمول على قضية ثابتة (قضية الوجود المطلق الواحد) . والقضية تنفرع إلى قضيتين مرتدتين على ذاتها وممتدتين معها (لعله يقصد بالقضيتين قضية الممكن وقضية الواجب) ، وامتدادهما هو معقول ما ذكر ، وهما مخبران عن أحوالها السابقة ، والقول

(١) بد العارف ، لوحة ٧١ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٧١ .

عليها (على القضية الواحدة) هو بعد تحصيل ابطال العدد ، فإن العدد هو المعدود^(١) .

ولما كانت النفس لا وجود لها على التحقيق ، أو أنها بمباراة أخرى من عبارات ابن سبعين قضية ذاهبة ، والقضية الذاهبة لا يمكنها المعرفة بالله ، ترتب على ذلك ان النفس لا تعرف الله وأنه ما عرف الله على التحقيق إلا الله ، وفي ذلك يقول : « ولكل واحد من هذه قضايا نخذها ، والكل هو معقول المراجعة والفرض ، والتردد على قضية غير ثابتة ولا معينة ، وان تعرض لتحصيلها ذهب الثانية التي هي أصل الإنسان ، وهي المذكورة قبل ، فلا يعرف الله إلا قضية لا تذهب بأخرى ، وكل قضية تذهب فانما هي معقولة ، والعقول والنفوس لا تثبت قضاياها لأنها هي موكلة بألم معين طسم مخصص وكهيمص مقدر (كذا !) ، فهي إذن ذاهبة ، والذاهب لا يعلم ، والذوات الروحانية ذاهبة فهي لا تعلم .

« ولا بد للقضية الثابتة أن تعلم ، وعلمها فيها وعنهما ومنها وإليها وبها ، وبهذا استحقت العزة وانفردت بالبقاء ، فإله يعلم الله ، والعبد يذهب عند الله^(٢) .

ويعرف ابن سبعين النفس على مذهبه باعتباره محققاً ، فيقول : « واسمع الكلام على النفس بمذهبي واعذر في ذلك : النفس صراط الخواص ، وكوكب القصاص ، ونور التذلل ، وجهد التذلل ، وغبطة القرائن ، وسراج « أفي »

(١) بد العارف ، لوحة ٧١ .

(٢) بد العارف ، لوحة ٧١ .

وكون « كن » لا كن ، وعذاب نفى ، وسلام بين رضيت ، وحساب شمال دعيت ، ونعمة الزيادة ، ونقمة العبادة ، وخليفة النظام المضاعف بما ، وفاصل الجهاد المحاسب عما ، والحروف على حرف بك فافهم^(١) .

وتعريف ابن سبئين للنفس بهذه العبارات مثل واضح لانغلاق كلامه ، فنحن إذا أخذنا كل لفظة منه على حدة بدت مفهومة ، فإذا ركبنا الألفاظ تمذر فهم معانيها ، ومن هنا كان المعنى الاجمالي لهذا التعريف غير واضح بالنسبة لنا ، ومن الغريب أن ابن سبئين يختمه بقوله « فافهم » !

(١) يد العارف ، لوحة ٧١ .

الفصل الخامس

الأخلاقُ النظرية

ارتباط الأخلاق بمبحث الوجود - البراءة
الأخلاقية - الخير وأقسامه - الخير والسعادة
- اللذة والسعادة - التكليف بين الشريعة
والحقيقة .

١ - ارتباط الأخلاق بمبحث الوجود :

الأخلاق عند ابن سبئين امتداد طبيعي لمذهبه في الوجود الواحد المطلق .
وابن سبئين لا يضع لنا قواعد أخلاقية معيارية تعلمنا ما ينبغي أن يكون في
حياتنا العادية كما يفعل علماء الأخلاق بقدر ما يضع لنا الأسس المتألفين بيقية
التي تقوم عليها الأخلاق . وان شئت قلت : ان ابن سبئين لا يهتم أساساً بما
ينبغي أن نفعل وانما يهتم بمن الفاعل الحقيقي لأفعالنا ، هل هو نحن أم الله ،
وهل في الوجود شر أم كل ما في الوجود خير ، وما مصدر كل من الخير
والشر ، وما هي السعادة ، هل هي من شيء خارج عنا أم نحن عين السعادة ،

ومما إلى ذلك من المباحث التي هي أدخل في مبحث الميتافيزيقا منها في مبحث الاخلاق ويمكن أن تسمى بـ « ميتافيزيقا الاخلاق » .

ومن هنا يختلف علم الاخلاق عند ابن سبئين عن علم الاخلاق عند الصوفية الخالص ، لأن الاتجاه الغالب على ابن سبئين في بحثه في الاخلاق كما قلنا هو الاتجاه الميتافيزيقي ، على حين أن الاتجاه الغالب على الصوفية الخالص في بحثهم في الأخلاق هو الاتجاه السيكولوجي^(١) .

وقد بحث ابن سبئين في معنى الخير والشر ، وبواعثها ، كما بحث في اللذة

(١) مبحث الأخلاق عند الصوفية الخالص قائم أساساً على تحليل النفس الانسانية لمعرفة أخلاقها المذمومة، والتكامل الخلقى عندم يكون باحلال الأخلاق الحمودة في النفس محل الأخلاق المذمومة ، وهذا هو معنى الجهادة عندم ، يقول القشيري في الرسالة : « وانما أرادوا (أي الصوفية) بالنفس ما كان معلولاً من أوصاف العبد ومذموماً من اخلاقه وافعاله ، ثم ان المعلومات من اوصاف العبد على ضربين : أحدهما يكون كسباً له كعاصيه ومخالفاته والثاني أخلاقه الدينية فهي في أنفسها مذمومة ، فإذا عاجلها العبد ونازلها تنتفي عنه بالجهادة تلك الأخلاق » (الرسالة القشيرية ، ص ٤٤) .

ويبين السهروردي البغدادي في (عوارف المعارف) ذلك الارتباط الوثيق عند للصوفية بين علم الأخلاق وعلم النفس ، فيقول: ان الصوفية رزقوا سائر العلوم التي أشار اليها المتقدمون ، ومن أعز علومهم « علم النفس ومعرفتها ومعرفة إخلاتها » (عوارف المعارف ، بها من الاحياء ، ج ١ ، ص ٢٤٤) .

ويقول الطوسي في الملح كذلك : « وللصوفية أيضاً تخصيص ... في معرفة النفس واماراتها وخواطرها ودقائق الرياء والشهوة الخفية والشرك الخفي ، وكيف الخلاص من ذلك » (الملح ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٣٢) .

ويقول الكلاباذي في (التعرف) : « فأول ما يلزمه (أي للسالك) علم آفسات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها » التعرف ، للمذهب أهل التصوف ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٨٧ .
وبذلك يكون علم الأخلاق عند الصوفية قائماً على أساس علم النفس .

والسعادة ، وانتهى من بحثه إلى أن الخير واللذة والسعادة في التحقق بالوحدة المطلقة ، والشر والألم والشقاء في اثبات التعدد في الوجود ثم هو يذهب إلى ما هو أبعد عن ذلك حتى ليقول: ان التمييز بين الخير والشر وهم من الأوهام إذ المحقق يرى في مذهبه في التحقيق أن لا فرق بين الخير والشر بل هما من الأسماء المترادفة .

ومذهب ابن سبعين الأخلاقي ينزع في جملة إلى الزهد ، فالتحقق باللذة عنده في ترك الحواس ورفض العالم المحسوس (١) ، على أن ذلك يكون في البداية فقط ، أما في النهاية فيحقق الإنسان بالوحدة الوجودية المطلقة ، فيظفر عندئذ باللذة الحقيقية وبالسعادة التي ليس وراءها سعادة ، بل ان المحقق الواصل إلى هذه المرتبة لا يجوز لنا أن نطلق عليه « سعيد » ، لأنه يكون عندئذ « عين السعادة » !

وقد بحث ابن سبعين أيضاً في مسألة التكليف الشرعي ، وذهب إلى القول بأن الرحمة الإلهية سارية في الوجود كله ، وهي الفاعلة فيه ، وهي كما تتعلق بالمؤمن تتعلق بالكافر ، وكما تشمل المطيع تشمل المعاصي ، وبمقتضاها يدخل الكل الجنة .. وهو في هذا خاضع من غير شك لروح مذهبه في الوحدة المطلقة التي ينتفي معها كل فرق .

٢ - البواعث الأخلاقية :

ويبدأ ابن سبعين بحثه في البواعث الأخلاقية مبيناً أن الباعث الأخلاقي

(١) الألواح ، ص ١٧٨ - ١٨١ .

يتصف اما بالخيرية أو بالشرية ، وذلك بالاضافة إلى شرف أو خسة الموضوع الذي يتعلق به^(١) .

ويبين ابن سبعين أن ما يدعو الإنسان إلى الشر هو الغفلة أو التغافل ، وما يدعو إلى الخير هو التشبه بالسيرة الجميلة والأفعال الحميدة ، وفي ذلك يقول : « واياك والغفلة والتغافل ، فانها هملان الخير ، ويخصان الشر . والغافل والتغافل واحد : لأن الغافل تؤديه غفلته إلى الفساد ، وليس ينفع التغافل معرفته بما تغافل عنه إذا لم يستعمل فيه ما يجب ، لأنها قد اتفقا في الاضاعة ، وتباينا في العلم والجهل ... وعليك بالسيرة الجميلة التي هي الأفعال المحمودة التي يدور الإنسان عليها في حياته ، ويجمل وكده أن يفعلها ويتخلق بها ويعامل بها ذاته وغيره ، ويجعلها مقدمته لمقاصده الكريمة^(٢) » .

ويذهب ابن سبعين إلى أن لا بد أن يكون لكل متوجه ولكل سميذ أو شقي ، أو غافل أو متغافل ، أو عالم أو جاهل ، خير ما يتشوق إليه في شأنه الذي هو فيه ، ويعمل جاهداً على طلبه^(٣) . فلنتبين فيما يلي مع ابن سبعين الخير المطلوب وأقسامه :

٣ - الخير وأقسامه :

يقسم ابن سبعين الخير^(٤) الذي يطلبه الناس إلى ثلاثة أقسام : الأول هو

(١) الرسالة الفقيرية ، ص ٢٤١ .

(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٢٤١ .

(٣) الرسالة القشيرية ، ص ٢٤١ .

(٤) الرسالة القشيرية ، ص ٢ : ٢ ، وبد العارف ، لوحة ٢٧ .

الشيء الذي يراد لأجل ذاته ، ولا يراد في وقت من الاوقات لأجل غيره ، وهذا الخير هو الذي يسميه ابن سبعين بالخير المطلق ، وهو الله .

والثاني هو الشيء الذي يراد لأجل نفسه ، ويراد في نفس الوقت لأجل شيء آخر غيره ، وذلك مثل طلب العلم ، فانه يراد لذاته ولغيره .

والثالث هو الشيء الذي يراد ويؤثر دائماً لأجل غيره ، ولا يؤثر أصلاً ولا يراد في وقت من الاوقات لأجل ذاته ، مثل الاشياء المؤذية المؤلمة كشرب الدواء المر الشنيع الطعم الكريه الرائحة ، فهذه شرور في ذواتها وخيرات بالاضافة إلى الانتفاع .

والاول من هذه الخيرات الثلاثة وهو الخير بالاطلاق هو وحده مطلوب العقلاء ، فالعاقل متى رأى الخير الواجب وهو الله لم يطلب الخير الممكن ولا أراد له لنفسه ولا ابتغاه .

ويقسم ابن سبعين الخير على وجه آخر^(١) : فيرى أن الخير اما أن يكون عرضياً أو يكون ذاتياً : فالخير الذاتي يكون في الاشياء التي فيها الخير بالذات ، ويمثل ابن سبعين للخير الذاتي بالعلم والهداية والطاعة ورضوان الله تعالى ، وما تضمنه القدر من الخير المحض . والخير العرضي هو الذي يكون في الاشياء التي فيها الخير بالعرض ، وذلك مثل أن يقع حجر على خراج أو ورم لإنسان فيفتحه ، وكذلك المنافق الذي يقر بضد ما هو في نفسه ، فهو من خارج يبدي خيراً ، وفي الحقيقة يكون ما في سره شراً .

(١) بد العارف ، لرحمة ٢٧ .

ويبين لنا ابن سبعين الصلة بين الخير والسعادة ، قائلاً ان الحياة شرط في العقل ، والعقل شرط في العلم ، والعلم شرط في العمل ، والعمل الصالح شرط في الفضل ، والفضل شرط في السعادة ، والسعادة شرط في الكمال ، والكمال شرط في الخير ، والخير شرطه وأصله التخصيص بل العناية الإلهية خاصة (١) .

فالسعادة كما يفهم من كلام ابن سبعين مرتبطة بالخير من حيث أنها شرط الكمال ، والكمال شرط في الخير ، ومرد ذلك كله في النهاية عنده إلى العناية الإلهية التي هي مصدر الخير كله . ويتفق ابن سبعين في ذلك مع ابن سينا الذي ارتأى أيضاً أن العناية الإلهية هي مصدر الخيرات ، وذلك حين يقول : « فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالماً بذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله ، فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الامكان ، فهذا هو معنى العناية (٢) » .

والخير عند ابن سبعين لا يطلق حقيقة ولا يعقل إلا في الخير الذي هو أصل السعادة ، وامله يقصد به الخير المطلق ، أو الله ، فيقول ابن سبعين : « لا يطلق الخير حقيقة ولا يعقل إلا في الخير الذي هو سبب السعادة ،

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٢٤١ .

(٢) النجاة ، ص ٢٨٤ .

والسعادة توجد عنده أو به أو معه أو فيه أو منه أو إليه أو عليه أو عنه أو له (١) .

على ان الإنسان لا يصل في رأي ابن سبئين إلى الخير المطلق والسعادة إلا بعد أن يتدرج في مراحل ثلاث : فهو يكون مبتدئاً ثم سالكاً ثم واصلاً ، وفي كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث له خير ما بحسب رتبته :

فالإنسان حين يكون مبتدئاً يخرج عن الشر المحض إلى ما يسميه ابن سبئين بالخير المشترك ، ولعله يقصد بهذا الخير المشترك ذلك النوع من الخير الذي لم يخلص صاحبه بعد عن شوائب الشر ودواعيه ، ثم هو حين يكون سالكاً يترقى في الخيرات من أدناها إلى أعلاها ، على انه يكون مثبتاً للفرق ومتوهماً الاضافة ، فإذا اصبح واصلاً يخرج نهائياً عن وهم الاضافة ويتحقق بأنه عين الخير المحض . ولعل هذا هو ما يفهم من كلام ابن سبئين في (الرسالة الرضوانية) حين يتحدث عن توبة السعيد ، قائلاً : « السعيد هو الذي يجعل التوبة ممتدة مع نفسه ونفسه ويأخذ نفسه بمنادمتها .. وهي في المبتدئ بنوع ، وفي السالك بآخر ، وفي الواصل كذلك ... وفعلها (فعل التوبة) في البداية اخراج الشرير من الشر المحض إلى الخير المشترك ، وفي السالك تنقله من الخير المضاف إلى مضاف آخر أرفع منه ، وفي الواصل ثبوت الخير المحض ... ورفع من الخير باضافة إلى الخير الذي لا اضافة فيه ... فان الخير (المحض) هو المحبوب عند جميع الناس ، وله يطلب الكل ، وعليه يعمل كل صاحب مذهب محمود أو مذموم (٢) !

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٢٤١ .

(٢) الرسالة الرضوانية ، ص ٢٥٤ .

ومن المسائل الأخلاقية التي عرض لها ابن سبعمين ، مسألة اللذة ، واللذة عنده قد تكون روحانية وقد تكون جسمانية (١) ، وهي تعتبر أيضاً من جهة ما هو جليل وخسيس ، فان كانت تتعلق بما هو جليل قيل فيها إنها جليلة ، وان كانت تتعلق بما هو خسيس قيل فيها انها خسيسة ، « فان لكل متوجه خيراً ما يتشوق اليه ، أو لذة ما يطلبها ، ومن مضافها يحقر أو يعظم ، ولولا الفكر في لذة الافضل ، لم ينتقل (الإنسان) عن لذة الخسيس ولا طلب عليها زيادة (٢) » .

على أن اللذة الحقيقية ليست اللذة الحسية ، وانما هي اللذة التي تتحقق للإنسان بتركه الحواس ورفضه لعالم الحس فتصير نفسه مفارقة وهذه اللذة هي لموجودة بالفطرة في جوهر الإنسان السعيد وفي ذلك يقول ابن سبعمين : «ومنها (من اللذة) ما هي مركوزة في جوهر السعيد ، وهي تصدر منه عنه ، ويجدها إذا انصرف إلى نفسه ، لا سيما إذا ترك حواسه ، ورفض العالم المحسوس ، وتشبه باللطيف منه ، وكان كالمفارق عنده ، وتوجه بالمفارق إلى المفارق (٣) » .

ويشبه ما يقوله ابن سبعمين في هذا الصدد ما قاله الفارابي من قبله من أن سعادة النفس الإنسانية هي في أن تصير بريئة عن الأجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة ، على نحو ما يتبين من قوله في (آراء أهل المدينة الفاضلة) : « السعادة ... أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج

(١) الألواح ، ص ١٨٠ .

(٢) الألواح ، ص ١٧٩ .

(٣) الألواح ، ص ١٧٩ .

في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصوير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ،
وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائما^(١) .

ويجعل ابن سبئين لكل نفس من النفوس الحيوانية والحكيمة والنبوية لذة^(٢)
وسعادة بخصانها :

فالنفس الحيوانية لذتها وسعادتها - كما يقول ابن سبئين^(٣) - في نيل
الأغراض المادية ، كالجماع والاكل والشرب والانتقام ، وبالجملة لذتها وسعادتها
في الشيء الذي يوافقها في حال ادراكها له ، ويطيب لها من غير فكر في
عاقبته ومآله .

ويذكر ابن سبئين ان من هذه اللذات الحيوانية ما هو في الإنسان طبيعي
ولازم ، ومنها ما هو غير طبيعي وغير لازم له . فالطبيعي ما يكمل به جوهر
النفس الحيوانية ، ويحفظ جنسها ، وذلك مثل الأكل والشرب والنكاح والنوم ،
والغير طبيعي مثل اللباس والأكل الطيب وركوب الخيل والغناء ، وهذه
أمر ليست بضرورية لوجود الإنسانية ولا شرط في حياتها .

ويظهرنا ابن سبئين على أن للنفس الحكيمة عند الفلاسفة لذات ثلاثاً :
فلذتها الأولى في الوقوف على حقائق الأشياء وماهيتها وصلاح الحال فيها ،
وحصول المطالب الروحانية ، والتصور التام والتصديق المستقيم الثابت ،

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة ١٣٢ هـ = ١٩٠٧ م ، ص ٥٣ .

(٢) لعل ابن سبئين متأثر هنا باخوان الصفا ، قارن: رسائل اخوان الصفا ، ج ١ ص ٢٣٩
وما بعدها ، وقد تحدث اخوان الصفا عن أخلاق كل نفس من النفوس النباتية والشهوانية
والناطقية والحكيمة والناموسية الملكية بشيء من التفصيل (ص ٢٤١ وما بعدها) .

(٣) بد العارف ، لوحة ١٠٨ .

واتصالها بالمعقول .. الفعالة ، وأن يرجع العلم والعالم والمعلوم فيها واحداً ، وأن تتصف بالكمال الإنساني ، ويخلص جوهرها حق تصير مفارقتها مفارقة تامة ، ولا تحتاج إلى تجريد غيرها لها ، على أن هذا كله كما يقول ابن سبعين هو اللذة الأولى عندهم .

أما اللذة الثانية للنفس الحكيمية عند الفلاسفة ، فهي في العلم بالمبدع الأول وشرفه وما هو عليه من النبطة والفضل والعزة والعلو والكمال والقرب من الأول الحق ، وكون جوهرها - أي النفس الناطقة - كجوهرة ، وأن الروحاني واحد لا خلاف فيه وان تنوعت الموضوعات ، فالجوهر واحد ، فلا خلاف بين المعقول التسعة والعقل الفعال والنفس الكلية والنفوس الجزئية والمفارقة الروحانية .

وهذا - كما يقول ابن سبعين - هو مذهب الفلاسفة في لذة النفس الناطقة وسعادتها . ويوجه ابن سبعين نقده إليهم في هذا الصدد فيقول : « وبالجملة ما فرقه الموضوع (عند الفلاسفة) جمعه الجنس ، (وفي الحقيقة) لا جنس هناك ولا عدد ولا قسمة ولا زمان ولا مكان ، وإنما العبارة يضطر إليها لضرورة البيان بين المخاطب والمخاطب ، فتوهم المادة^(١) » .

واللذة الثالثة للنفس الحكيمية عند الفلاسفة هي في معرفة الحق الواجب الوجود ، والسرور به ، والفناء في حبه ، واستحقاق آنيته لجميع الآنيات ، وهويته لجميع الهويات ، والقبية عنها وعن جوهرها ، والحضور عنده وتقسيم الاتصال والمعراج .

(١) بد العارف ، لوحة ١٠٨ .

ثم يظهرنا ابن سبعين بعد ذلك على أن السعادة عند الفيلسوف هي ثمرة تمام الإنسانية وكالها ، وكال الإنسان لا يمكن إلا بصلاح عقله ، وعقله لا يصلح إلا بالعلم والتجوهر بالعقول المجردة ، والسلوك إليها حتى يكون عقلاً بالفعل ، وذلك لا يمكن إلا بالتمرن والجد والعزم والبحث ومعرفة الصنائع العملية والعملية ، وفعل ما ينبغي كما ينبغي^(١) .

وينتقل ابن سبعين بعد ذلك إلى النفس النبوية فيبين أن لذتها أجل من لذة النفس الحكيمية ، وان كان النبي في الأصل نفسه ناطقة وحكيمية ، وكان القول عليه على الجملة وعلى الحيوان الناطق واحداً في معقول الإنسانية ، غير أن نقلة نفس النبي في المعارف مباينة لنقطة غيرها من النفوس ، كما ان صعودها في المعارف ومراجعتها لموجدتها الواجب الوجود غير صعود النفس الحكيمية والناطقية ، فالنفس النبوية أرفع وأعلى نسبة من جميع النفوس ، مع كون جوهرها متائلاً مع الجواهر الروحانية إلا في لواحقها ، فان النفس النبوية واحدة في ذلك ، ولواحق غيرها من النفوس كثيرة مختلفة ، واللذات الواردة عليها انما هي صورة مفردة الهيئة^(٢) .

على ان ابن سبعين لا يقر الفلاسفة الذين قالوا ان النبي انما يستمد وحيه بطريق العقل الفعال ، فيكون في ذلك سعادته . فمثل هؤلاء الفلاسفة في رأي

(١) بد العارف ، لوحة ١٠٩ . وهذا هو تقريباً ما ذهب اليه الفارابي حين قال ان النفس تصل إلى السعادة حين تكمل بمفارقتها للمواد ، وذلك يكون بأفعال ارادية بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية وليست بأي أفعال اتفقت بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هينات ما وملكات ما مقدرة محددة . (آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٣) .

(٢) بد العارف ، لوحة ١٠٨ .

ابن سبعين قد غلطوا في حق النبوة وقالوا ما ليس بصحيح ، وفي ذلك يقول ما نصه : « لقد غلط من ظن وقال ان اتصالها (النفس النبوية) بالعقل الفعال هو السمد والمراج والوحي ، وقال ما قال ! هيهات لو علم بالنبوة لم يغلط ، وانما يحكم بحسب مبادئه ، وقال من نسبة مذهبه ، وقال ما ليس بحق (١) » .

وكان ابن سبعين يوجه نقده هنا بالذات إلى الفارابي الذي ذهب إلى القول بأن النبي الذي يتميز عن الفيلسوف بمخيلته القوية ، انما يتلقى الوحي عن الله بتوسط العقل الفعال ، وقد بين الفارابي ذلك حين تحدث عن رئيس المدينة الفاضلة وهو فيلسوف في صورة نبي قائلاً : « وإذا حصل ذلك (أي حلول العقل الفعال) في كلا جزئي قوته الناطقة (يقصد رئيس المدينة الفاضلة) وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه ، فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون وخبراً بما هو كائن (٢) » .

وبعد ذلك يبين ابن سبعين لذة المحقق وسعادته :

فهو يرى (٣) أنه إذا تم معقول الإنسانية لم يعقل للسعادة في نظر المقرب

(١) بد العارف ، لوحة ١٠٨ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٥ .

(٣) بد العارف ، لوحة ١٠٩ .

أو المحقق ماهية ، ولم يعقل للإنسان هوية متممة إلا بالقرب من الأول الحق .
وبقدر مرتبته في القرب من الأول تكون سعادته ، وحيث انتهى علمه
قنتهي سعادته .

فالسعادة الحقيقية هي معرفة الله ومعرفة ما يجب من أجله .. ، واللذة
لا تصح إلا بالسعادة .

وذلك كله - كما يقول ابن سبعين - لا يتم إلا بالقصد الأول الواجب
الوجود الذي هو الأصل في السعادة واللذة ، والذي من أجله قيل في السعيد
سعيد ، وفي الشقي شقي ، وفيه عقلت اللذة الروحانية ، وهو «الأول والآخر
والظاهر والباطن ، وهو الخير المحض ، وهو السعد ، وهو اللذة ، وهو هو ،
وكل شيء هالك إلا وجهه » ، وهو البد الذي يلزم لكل موجود سواه^(١) .

على أن المقرب لا يلبث أن يذهب إلى ما هو أكثر تحقيقاً من ذلك ، لأنه
إذا قاس السعادة بمقياس القرب والبعد من الأول الحق ، فهو ما يزال عندئذ
واقفاً مع وهم الاثنينية ، والمقرب حين يطلق الوحدة ينبغي أن يخلص عن
كل الأوهام ، فيرى ان الخلق عين الحق ، فلا اتصال ولا انفصال ، ولا قرب
ولا بعد ، ولا عدد ولا معدود ، ولا شيء غير محض الوجود ، وعندئذ
تتحقق له اللذة بحذف التقسيم في الوجود والقول باطلاق وحدته ، وإلى هذا
يشير ابن سبعين بقوله : « وبقي الكلام المنوط بكل مبحث ، وهو كلام
المقرب على ما جرت العادة فيما تقدم ، فاسمه : اللذة قد تكون تابعة ، وهي
النفسانية التي يكون الاصل فيها المقام والادراك وهي الواردة عن محرك العلم ، وقد

(١) بد العارف ، لوحة ١٠٩ .

تكون غير تابعة وهي التي ترد صورة روحانية وكأنها معقول جوهر المدرك .
وذلك ان المتعلق هناك ، وما هو شيء غير محض الوجود ، ولا تظن انه
ارتباط صفة بزائد على المحل ، فان العدد قد قام الدليل أنه هناك باطل وهو
والمعدود واحد ، فعليك ان أردت اللذة بتقسيم الوجود ، وحذفه بعد ذلك ،
وأخذ ما يجب منه وصرفه من حيث هو صادق عن اخلاص عاقبة الأمر
الحاضر والماضي والآتي فاعلم ذلك^(١) .

وما يقال في اللذة عند المقرب يقال أيضاً في السعادة : فالمقرب الذي هو
« عين الخير »^(٢) هو أيضاً « عين السعادة » ، فلا يصح أن نطلق على المقرب
أنه « سعيد » ، ويشرح ابن سبئين ذلك قائلاً : « وسعادته (أي سعادة
المقرب او المحقق) لا يفهم من مدلولها ما يفهم من السعادة (عند الفلاسفة
وغيرهم) ، فلا يطلق عليه سعيد ، إذ السعادة احسان وجاء ونعمة وخصوص ،
وهذه تنافر بصناعتها ذلك ، إذ الاشياء على حقيقتها عنده (لأن المقرب هو
عين الوجود المطلق) ، وهو (أي المقرب) بالجملة في حروف التقديس
والعبودية الخلاقية (نسبة الى خلافته عن الله) ، والدعوة الماحية »^(٣) .

وفي (رسالة العهد) يوجه ابن سبئين الخطاب الى مريده قائلاً له :
« وعليك بالحكمة التي تفيد الصورة المتممة للسعيد »^(٤) وقد أبان شارح هذه

(١) بد العارف ، لوحة ١٠٩ - ١١٠ .

(٢) يقول ابن سبئين في رسالة (الفتح المشترك) : « والمقرب هو عين الخير ، وأس الأثر
وكل الكون ومالك كل لون » الفتح المشترك ، ص ٢١٤ .

(٣) بد العارف ، لوحة ٤٠ .

(٤) رسالة العهد ، ص ٢ .

الرسالة (١) - وهو أحد تلاميذ ابن سبئين - أن الحكمة التي يشير إليها ابن سبئين وهي الخاصة بالمقرب أو المحقق ليست من نوع الحكمة التي يريدها الفيلسوف ، وهي معرفة الأشياء حسباً تعطيه وتقتضيه طبيعة البرهان ، ولا من نوع الحكمة التي يشير إليها الصوفية بأنها المشاهدة الحاصلة للنفس بالتوجه لله ، وإنما يعني بها الحكمة التي يكون بها تمام الانسان ، فتحصل له الصورة التي لا يكون فيها زيادة ولا نقصان ، وهي صورة الوجود من حيث هو مطلق ، ويشرح شارح رسالة المهدي معنى الحكمة في عبارة ابن سبئين تلك قائلا: « ولا يكون ذلك إلا إذا وجد السميد جوهره هو كل شيء ، والأشياء المختلفة فيه شيئاً واحداً متفقاً من كل الجهات ، ولا ضد عنده ولا خلاف ولا غيره ، فلا نقص يهرب منه ، ولا كمال يرحل إليه ، ويكون خبره ذات مخبره وعينه ذات آنيته .

« وهذا هو الجوهر السميد لأنه في نعم غير زائد عليه ، وبقاء غير ذاتي طبيعي له ، وهو في حرم وحدته آمن من طلب الزيادة وحذف النقصان .

« فصورته (أي صورة المحقق) المتممة هي صورة الوجود من حيث هو مطلق ، والحكمة التي تفيد هذه الصورة المتممة هي الحكمة التي تصرف الأشياء إلى شيء واحد ، وتحيل العدد إلى الواحد ، وتمين حقيقة اسم الصمد في ذات كل واحد وموحد وموحد ، وترد الممكن واجباً ، وتقلب الموجب سالباً حتى يبصر الحكيم خبر الأعداد والإضافة ، (٢) !

(١) شرح رسالة المهدي ، ص ٢١ .

(٢) شرح رسالة المهدي ، ص ٢١ .

٦ - التكليف بين الشريعة والحقيقة :

ومن المسائل المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمبحث الاخلاق ، والتي عرض لها ابن سبّين مسألة التكليف ، وما تستتبعه من الكلام عن الخير والشر والطاعة والمعصية والثواب والعقاب .

وابن سبّين حين يعالج هذه المسألة يتأثر من غير شك بفكرته في الوحدة المطلقة .

فالله عند ابن سبّين هو الخير المطلق ، وهو الوجود الواحد الحقيقي ، وما عداه من الموجودات الأخرى وهم على التحقيق ، وهذا الخير المطلق لا يمكن أن تصدر عنه الشرور ، فلا مجال إذن للقول بوجود الشر .

ولكننا بحض الوهم نفرق في عالم الظواهر بين الخير والشر ، وفي هذه الحالة لا بدّ لنا من أن نعزو الخير الى مصدره وهو الله ، والشر الى لواحق الوجود الوهمية ، وإن شئت قلت نعزو الخير الى الله والشر الى الانسان ، لأن بعض أفعال الانسان يحكم عليها من جانبنا فقط بأنها شر ، وفي ذلك يقول ابن سبّين : « كل ما يفعله (الانسان) من خير او شر إذا اعتبر من حيث الحكمة والفطنة والجبروت حمد واستحسن وعظم ونسب الى الخير بموصوفه وإلى الشر بفعله ، وجعل الخير في المحل والقصد الأول ، والشر باللواحق والمضاف المنفعل والقصد الثاني»^(١). ولما كانت اللواحق والمضافات الموجودة بالقصد الثاني - بحكم مذهب ابن سبّين في الوحدة المطلقة - لا حقيقة لها إلا بالقصد الأول، وكان وجودها الذي نعتقده نحن حقيقياً وجوداً

(١) الرسالة الرضوانية ، ص ٢٤٥ .

وهيأ ، ترتب على ذلك أن يكون وجود الشر وهيأ . وأنت إذا حققت الأمور مع ابن سبعمين تنتهي معه الى القول بما قاله وهو : « الشر ، والخير ، والكمال والسعد والنعمة والرضوان وما أشبه ذلك من الاسماء المترادفة » (١) .

أما الثواب والعقاب فهما مرتبطان عند ابن سبعمين بالرحمة الإلهية . ولهذا الرحمة عنده وظيفتان : الأولى ميتافيزيقية من حيث إن الرحمة تقال على كل موجود أوجده الله ، وتقوم به وتفعل فيه وتلحقه ، فهي الفاعلة في الوجود ، وإن شئت قلت هي علة الوجود لأنها هي الله في الحقيقة او بتعبير ابن سبعمين نفسه « هي هو » ، والثانية اخلاقية من حيث إن الرحمة تحمل على المؤمن والكافر والمطيع والمعاصي ، وبها يفر الله الذنوب جميعاً ، وبها يهيب للخير إذ هي مصدر الخير ، وهي التي تعصم من الشر ، وهي التي تحفظ وتهدى وترشد ، ولا يصح مع هذه الرحمة بالمعنى الأخير أن تتعبير الأفعال الانسانية ، فالأفعال الانسانية خيراً كانت او شراً ، طاعة كانت او معصية لا توجب على الله شيئاً ، وإن شئت قلت ان أفعال الله لا يمكن ان تكون معلة بشيء من جانب الانسان . وفي ذلك يقول ابن سبعمين : « ومن نظر الى الرحمة وتعلق باسم «الرحمن» وفكر في «الرحمانية» ، طاب عيشه وحسن أنسه وأنيسه ، وسبح في بحر الرجاء .. فيقول له حسن ظنه : كل موجود بالله تعالى تقال عليه الرحمة ، وتقوم به ، وتفعل فيه ، وتلحقه (٢) ، فيقول : ولا بدّ للناظر

(١) الرسالة الرضوانية ، ص ٢٧١ .

(٢) يرى ابن عربي كذلك ان رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً ، وأنها عمت كل عين ، وفي ذلك يقول :

فرحة الله في الاكران سارية وفي الذرات وفي الاعيان جارية
مكانة الرحمة المثل إذا علت من الشهود مع الأفكار عالية =

أن يعدم عامرها (١) ! وينتقل بذلك الى أحسن حال ، ويستدرج بالرحمة الخاصة الى الرحمة العامة (٢) . وربما استعان في ذلك ببعض الأحاديث المشهورة ، وتفكر في قوله تعالى : « إن الله يفر الذنوب جميعاً » (٣) ، وفي قوله (تعالى) : « قل كل يعمل على شاكلته » (٤) . واطلق القول على المؤمن

= ويقول ابن عربي: «فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة. وذكر الرحمة الاشياء عين ايجادها اياها ، فكل موجود مرحوم » فصوص الحكم، نشر الدكتور عفيفي، ص ١٧٨ .

وكذلك يقول الجبلي في (الانسان الكامل) : « واختصاص هذه المرتبة (الرحمانية) بهذا الاسم للرحمة الشاملة لكل المراتب .. فصارت الرحمة عامة في جميع الموجودات .. فأول رحمة رحم الله بها الموجودات ان اوجد العالم .. الخ » الانسان الكامل ، ج ١ ، ص ٢٨ .

(١) الى مثل هذا يذهب ابن عربي أيضاً ، فهو يرى كما يقول الدكتور عفيفي إن « مآل الخلق الى النعيم المقيم سواء منهم من قدر له الدخول في الجنة ، ومن قدر له الدخول في النار ، فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صورته وتمعدت أسماؤه ، يقول ابن عربي في حق أهل النار:

وان دخلوا دار الشقاء فإنهم	على لذة فيها نعم مبان
نعم جنان الخلد والأمر واحد	وبينها عند التجلي تبان
يسمى عذاباً من عذوبة لفظه	وذلكه كالقشر والقشراصان»

(فصوص الحكم ، المقدمة ، ص ٤٢)

(٢) يفرق الجبلي أيضاً في الرحمة الالهية بين الرحمة العامة والرحمة الخاصة ، فالرحمة العامة هي التي تظهر في سائر الموجودات ، والرحمة الخاصة هي التي يخص الله بها أهل السعادات ، وفي ذلك يقول : « أعلم ان الرحم والرحمن اسمان مشتقان من الرحمة ، ولكن الرحمن أعم والرحيم أخص وأتم ، فموم الرحمن لظهور رحمته في سائر الموجودات ، وخصوص الرحم لاختصاص أهل السعادات به » (الانسان الكامل ، ج ١ ، ص ٢٨ - ٢٩) .

(٣) سورة الزمر ، آية ٥٣ .

(٤) سورة الاسراء ، آية ٨٤ .

والكافر ، وحمل الرحمة عليهما ، وقال : الخير هو الغالب على خلق الكريم
الحليم ، (١) !

ويفرق ابن سبعمين في مسألة الثواب والعقاب بين قصدين : القصد الشرعي
والقصد العقلي ، فالقصد الشرعي يتضمن التفرقة بين الثواب والعقاب او الخير
والشر ، أما القصد العقلي فلا مجال فيه للتفرقة بين هذه الأمور ، لأن الرحمة
الإلهية يندرج تحتها الكل ويدخل فيها الجميع ، وفي ذلك يقول : « صح ان
الرحمة هي الفاعلة ، ولها يرجع ، ولا يعتبر العمل معها ، وبها يدخل الكل
الجنة فإن الله لا يحب عليه شيء .

« وإذا قلنا : هذا دخل (الجنة) بعمله ، وهذا أعطي على عمله الصالح
الدرجات السنية ، وهذا جوزي بعمله ، وهذا من الأبرار ، وهذا من المقربين ،
إنما قصدنا بهذا القول كله القصد الشرعي ، وإنما القصد العقلي رحمة الله هي
الفاعلة وهي العامة ، وهي مهينة للخير ، وهي جاءت بالخير ، وهي عصمت
من الشر ، وهي حفظت ، وهي هدت ، وهي أرشدت ، وهي هو ولا
شيء مثلها » (٢) .

ولعل هذه الآراء التي ذهب اليها ابن سبعمين من أن الرحمة الإلهية هي
الفاعلة في الوجود ، وكما تشمل المؤمن تشمل الكافر ، وكما تتعلق بالمطيع
تتعلق بالعاصي ، وبمقتضاها يدخل الكل الجنة ، وان هناك فرقاً بين القصد
الشرعي والقصد العقلي في ذلك ، كانت سبباً في هجوم الفقهاء على ابن سبعمين ،
ومنهم ابن تيمية الذي اعتبره قائلًا باسقاط التكليف ، وقرنه في هذا الشأن

(١) الرسالة الرضوانية ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(٢) الرسالة الرضوانية ، ص ٢٤٧ .

بصوفيين آخرين من متفلسفي الصوفية هما ابن عربي^(١) وابن الفارض^(٢) .
وسبب قول هؤلاء جميعاً باسقاط التكليف في رأي ابن تيمية هو قولهم
بالوحدة الوجودية ، فهم يعتقدون أنه ما ثم عبد ولا وجود إلا وجود الرب ،
فمن المكلف^(٣) ؟

(١) يذكر ابن تيمية ان ابن عربي يقول في أول (الفتوحات المكية) :

الرب حق والعبد حرق	بأليت شمري من المكلف
ان قلت عبد فذاك رب	ار قلت رب أنى يكلف

ويذكر ابن تيمية ان ابن عربي يعتقد أنه عين المكلف . (مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ ، ص ٧٤) .

(٢) يذكر ابن تيمية عن ابن الفارض انه كان يقول انه أرسل من نفسه الى نفسه رسولا ،
فهو يقول في (نظم السلوك) :

إلى رسولا كنت مني مرسلا وذاتي بآياتي علي استدلت

ويرى ابن تيمية ان مضمون هذه القصيدة التي منها هذا البيت هو القول بوحدة الوجود ،
وهو عين مذهب ابن عربي وابن سبعين .

ثم يذكر ابن تيمية أبيات ابن الفارض التي يقول فيها :

لما صلواتي بالمقام أقيمها	وأشهد فيها أنها لي صلت
كلانا مصل عابد ساجد الى	حقيقة هذا الجمع في كل سجدة
وما كان لي صلي سواي فلم تكن	صلاتي لغيري في ادا كل زكمة

وهو يرى في هذه الأبيات كلها قولاً باسقاط التكليف والوحدة بين الخالق والمخلوق (مجموعة
الرسائل والمسائل ، ج ٤ ، ص ٧٤) .

والواقع ان ابن تيمية لم يفهم المراد بأبيات ابن الفارض ، فإن ابن الفارض لا يتحدث فيها
بلسانه هو ، وإنما يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، وقد أبان استاذنا الدكتور محمد
مصطفى حلمي عما تنطوي عليه هذه الأبيات من المعاني التصوفية التي قصد اليها ابن الفارض .

(انظر : ابن الفارض والحب الإلهي ، ص ٦٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٢٧٢ ، ٢٨٢) .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ ، ص ٧٤ .

والواقع ان ابن تيمية غير مصيب في نسبه اسقاط التكليف الى ابن سبعمين، لأن ابن سبعمين يصرح في مواضع كثيرة من مصنفاته بضرورة التزام الشريعة والتقيد بأحكامها وتقديمها على الحقيقة، على نحو ما سلفت اليه الإشارة في موضع آخر من هذا البحث^(١). وهو يرى أيضاً ان التقيد بالشريعة شرط في السعادة، فيقول: « والعلم المجرد يعطي السعادة كما تعطىها العلامات الشرعية، والذوق يمسي على طريق الحقيقة، والعلم يمسي على طريق الشريعة، والسالك السعيد المعروف بالسعادة هو الذي يسلك على طريق الشريعة والحقيقة ويجمع بينهما في كسبه »^(٢).

وكل ما في الأمر عند ابن سبعمين أنه يذهب الى القول بأن الرحمة الإلهية سارية في الوجود كله، وانها تشمل جميع الكائنات مصداقاً لقوله تعالى: « ورحمتي وسعت كل شيء »^(٣) فكما تسع المؤمن تسع الكافر، وكما يدخل فيها المطيع يدخل فيها العاصي. وابن سبعمين بهذا يفتح باب الرجاء في الله على مصراعيه، فلا يقنط الانسان من رحمة الله في أي وقت من أوقاته، ولذلك قال الله تعالى: « قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم »^(٤).

يضاف الى ذلك ان ابن سبعمين يتصور الرحمة الإلهية مطلقة لا يحددها شيء، ومن ثم لا مجال للقول بأنها معاملة بشيء من جانب الانسان، ومن هنا

(١) انظر ص ١٦٧ - ١٦٨ من هذا البحث.

(٢) الرسالة الرضائية، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

(٣) سورة الاعراف، آية ١٥٦.

(٤) سورة الزمر، آية ٥٣.

أنكر ابن سبعمين - كما رأينا من قبل - أن تكون أفعال الانسان علة في الثواب والعقاب لأن الله لا يحب عليه شيء ولو شاء لأدخل الجميع جنته ولا راد لمشيئته ! ولذلك قال ابن سبعمين : « صح أن الرحمة هي الفاعلة ، ولها يرجع ، ولا يعتبر العمل (الانساني) معها ، وبها يدخل الكل الجنة ، فإن الله لا يحب عليه شيء » !

وهذا الذي يقول به ابن سبعمين هو غاية التأدب مع الله ، وليس فيه ما يتعلق من قريب او بعيد باسقاط التكليف .

الفصل السّادس

الأخلاقُ العَمَلِيَّةُ

السفر والوحدة - السفر ومجاهدة النفس -
الشيخ المرشد - الذكر - الذكر والتصرف في
الأكوان بالحروف - الذكر والمقامات - الخلة
واللمزلة - الصوم - الدعاء - السماع .

١ - السفر والوحدة :

رأينا في الفصل السابق كيف بحث ابن سبعمين في البواعث الاخلاقية
والخير والشر واللذة والسعادة ، ووضع مثلاً اخلاقية عليا، وانتهى الى إثبات
الخير المطلق ونقى وجود الشر في العالم ، وإلى أن الخير واللذة والسعادة هي
جميعاً في التحقيق بالوحدة المطلقة ، فيصير الانسان صورة الوجود من حيث
هو مطلق .

ويحاول ابن سبعمين إلى جانب ذلك وضع الوسائل العملية في السلوك
لتحقيق تلك المثل الاخلاقية العليا التي دعا إليها .

ويسمى ابن سبعين الطريق العملي للتحقق بالمثل الاخلاقية العليا بالسفر ،
والذي يسلك هذا الطريق بالمسافر ، على أن المسافر عنده وإن كان يتحقق
عملياً بالمثل الاخلاقية العليا بما يصطنعه من رياضات عملية ، إلا أنه لا بدّ أن
يتجاوزها الى غاية تعد عند ابن سبعين أسمى من كل غاية أخرى ، وهي التحقق
بالوحدة المطلقة ، وبذلك يخضع ابن سبعين الاخلاق العملية ، كما أخضع
الاخلاق النظرية من قبل لمذهبه في الوجود .

ويرى ابن سبعين أن السفر ليس فقط وسيلة الى التحقق بالمقامات
والأحوال التي هي مظهر تكامل السالك من الناحية الخلقية عند الصوفية
الخلص ، وإنما هو بالإضافة الى ذلك مؤد الى التحقق بالوحدة المطلقة .

فالذكر عند ابن سبعين هو ذكر المحقق ، ويكون في نهاية التحقيق بصيغة
« لا موجود إلا الله » ، وهي عند ابن سبعين مدلول « لا إله إلا الله » ،
والذاكر في هذا الذكر هو المذكور حقيقة .

والمقامات والاحوال التي هي مراحل السفر وثمره للذكر مثل التوبة
والتقوى والورع والزهد والتوكل والرضا لا تخرج في النهاية عن نطاق الايمان
بالوحدة المطلقة .

والخلوة والعزلة والصوم والدعاء والسماح أيضاً ، لا بدّ أن تنتهي عند ابن
سبعين بالمتربصين بها الى زوال الإضافة في الوجود والتحقق بالوحدة .

وكل هذه الرياضات العملية عند ابن سبعين لا بدّ أن تتم تحت إشراف
شيخ مرشد ، ولا مرشد على الحقيقة إلا المحقق ، وهو ابن سبعين نفسه ، وهو
الجامع لكل الكالات الوجودية والعرفانية ، وهو لا يفارق أصحابه ومريديه
قط ، بل يجري منهم مجرى الدم ، وأرواحهم منوطة به إذ له الاحاطة
الوجودية ، والعالم كله مضطر اليه .

وهكذا يفلسف ابن سبئين السفر او السلوك فيجعل غايته الأساسية ميتافيزيقية وهي التحقق بالوحدة المطلقة ، على حين أن الصوفية الخالص يجعلون غايته الأساسية اخلاقية، على نحو ما يفهم من كلام للجنييد عن السلوك أورده السهروردي البغدادي في (عوارف المعارف) هكذا نصه : « أكثر العوائق والحوائث والموانع في فساد الابتداء ، فالمريد في أول سلوك هذا الطريق يحتاج الى إحكام النية ، وإحكام النية تنزيها من دواعي الهوى وكل ما كان للنفس فيه حظ عاجل حتى يكون خروجه (الى الله) خالصاً لله»^(١) ، وعلى نحو ما يفهم من قول الغزالي في (احياء علوم الدين) بعد كلامه على الخلوة : « فإذا فعل (المرید) ذلك (أي ما سبق ان أشار إليه الغزالي) اشتغل بعده بسلوك الطريق ، وإنما سلوكه يقطع العقبات ، ولا عتبة على طريق الله تعالى إلا صفات القلب التي سببها الالتفات الى الدنيا »^(٢) .

وبعيب ابن سبئين على رجال الرسالة القشيرية وابن العريف والغزالي ومن نحا نحوهم تصوفهم ويقول انه مركب من طريق وسلوك ووصول وفناء عن الوصول ، وهو بذلك تصوف صناعي ، فيقول : « والقسم الاول من القسم الاول من التصوف هو الذي أدركه رجال الرسالة (القشيرية) وإليه أشار ابن العريف في « محاسنه » و « مفاتيح المحقق » وهو مركب من طريق وسلوك ووصول وفناء عن الوصول ، ولواحقه مائة وخمسون كالصبر والحلم والعلم وغير ذلك يطول ذكرها ، وهو مقام الغزالي وجميع من تكلم في التصوف بالعلوم الصناعية »^(٣) .

(١) عوارف المعارف ، بهامش احياء علوم الدين للغزالي ، ج ٤ ، ص ٤١٢ - ٤١٣ .

(٢) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٦٦ .

(٣) بد المعارف ، لوحة ٣٩ .

ويتميز ابن سبعين أيضاً في سفره عن الصوفية الخالص في سلوكهم ، من حيث إنه يجعل الرياضات العملية فيه وسيلة الى التصرف بالهمة في عالم الطبيعة ، وقد أعانه على هذا التصرف حذقه لعلم الحروف والأسماء وأسرارها او السيميا^(١) ، ومعرفته بالرياضات أصحابها الذين زعموا كما يقول ابن خلدون^(٢) « تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه وزعموا أن الكمال الاسمائي مظاهره أرواح الأفلاك ، والكواكب ، وان طبائع الحروف وأسرارها سارية في الاسماء فهي سارية في الاكوان على هذا النظام » ، وعندما أن « التصرف في عالم الطبيعة كله إنما هو للنفس الانسانية والههم البشرية لأن النفس الانسانية محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات » ، وهذا التصرف « .. يحصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي والامداد الرباني فيسخر الطبيعة لذلك طائفة غير مستعصية » .

وقد أدرج ابن خلدون ابن سبعين في عداد هؤلاء المتصرفين في الاكوان بالرياضة قائلاً عنه : « كان (ابن سبعين) سالكاً مرافقاً يزعمه على طريقة الصوفية ، ويتكلم بمذاهب غريبة منها ، ويقول برأي الوحدة ، ويزعم التصرف في الاكوان على الجملة »^(٣) .

ويذكر عنه ابن الخطيب أنه كان ذا اضطلاع بالاسماء وينسب اليه من آثار السيميا والتصريف الشيء الكثير^(٤) .

(١) انظر عن ابن سبعين وعلم الحروف وتصنيفه فيه ص ٨٤ - ٨٥ ، ١٤٠ ، ١٤٣ - ١٤٤ من هذا المبحث ، وص ٥٦ في ظهور الخوارق على يديه .

(٢) انظر الفصل الخاص بعلم الحروف وأسرارها من مقدمة ابن خلدون ص ٣٥٣-٣٥٤ .

(٣) ابن خلدون : المعبر ، طبعة دي سلان ، ج ٢ ، ص ٢٨٢ .

(٤) الاحاطة ، لوحة ٢٨٢ .

ونحن سنبين في هذا الفصل كيف استخدم ابن سبعين الذكر في التصرف في الاكوان على طريقة المرغاضين من علماء الحروف والاسماء .

ومتفلسفة الصوفية الذين وجهوا عنايتهم الى هذا النوع من التصرف في عالم الطبيعة بقوى نفوسهم او همهم ومنهم ابن سبعين وابن عربي والبوني يختلفون في ذلك عن الصوفية الخالص الذين لم تكن لهم عناية بالخوارق ، والذين إذا عرض لهم شيء عن ذلك في سلوكهم اعتبروه فتنة وجابا عن الله اقتداء في ذلك بالصحابة ، ويفرق ابن خلدون بين أولئك وهؤلاء قائلاً : «وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ، ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم ، فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه ، بل يعدون ما يقع لهم عن ذلك محنة ويتعودون منه إذا هاجمهم (١) . وقد كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها عناية ، وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم كثير منها وتبهم في ذلك أهل الطريقة (من الصوفية) ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم ، ومن اتبع طريقهم من بعدهم ، (٢) .

(١) يظهر هذا الاتجاه في الزهد في الكرامات بوضوح عند الشاذلي ومدرسته ، انظر كتابنا: ابن عطاء الله الكندي وتصوفه ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٥٣ .

يبين ابن سبعين الأساس الذي تقوم عليه مجاهدة النفس عنده ، فالنفس عنده ليست خيراً محضاً ولا شراً محضاً ، وإنما هي مركبة من الأمرين ، ومن ثم ينبغي على السالك أن يقهر جانب الشر في النفس ، وفي ذلك يقول ابن سبعين لمريده : « وقل لجلتلك : يا مركبة من الخير والشر ، والمفارق (النفس) وغير المفارق ، والسعيد والشقي هاوديني ، وان لم تفعلي نقابلك بطبيعة الخير وتدرع بالمفارق ، ونظفر بك بأمر السعيد فانني مجتهد (١) » .

ولكن ابن سبعين يفلسف هذه المجاهدة ، فيقول ان المجاهدة الحقيقية للنفس هي في إلزامها الايمان بأن لا موجود الا الله ، وفي هذا يخاطب مريده في (رسالة الفتح المشترك) قائلاً له : « يا هذا ! غض بصر ادراكك عن غير الله ، ثم قل لنفسك : يا خسيصة المنزلة ، متى ثبت سواه حتى تستريبي فيه وتغضي بصرك عنه - هو الله !.. فلا هو إلا هو ولا يمكن غير ذلك » (٢) .

ويسمي ابن سبعين مجاهدة النفس (على هذا الوجه من إلزامها بالوحدة) بالسفر ، والمجاهد لنفسه بالمسافر (٣) ، وهو يجعل علم السفر موجوداً في الشريعة بالقوة ، ويقول ان أحداً من علماء الملة الاسلامية لم يقف عليه ، ولا حصل الغرض المطلوب من علوم القرآن والحديث ، وهو التحقيق ، وقد

(١) الرسالة الرضوانية ، ص ٢٧٠ .

(٢) الفتح المشترك ، ص ٢١٦ .

(٣) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٦ - ١٨٧ .

يكنهم ذلك بفضل الله ، فإن فضل الله المودع في خزائن عنايته يظهر ذلك كله (١) .

ويجعل ابن سبعمين السفر موصلاً الى علم التحقيق وذلك بعد نهاية التصوف وفي ذلك يقول : « والتصوف تسعة أوجه ، بعدها حبل التحقيق ، وبعده الحبل نبدأ بعالم السفر ، وبعده السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين » (٢) .

ويظهرنا ابن سبعمين في (رسالة الاحاطة) على أنه لا يبدئ للمسافر من أن يخلص من أوهام العقول ، والعلم ، والقياس ، والحد ، والنفس ، والعادة ، والاضافة ، والزمان ، والمكان ، « فإن عجز (المسافر) عن دفعها قبل السفر ... ويسوف نفسه ... يخاف عليه أن يعذب عذابه في لظى او في سقر » (٣) .

وقد أبان الجرجاني في تعريفاته عن معنى السفر ومراتبه عند صوفية الوحدة ، فقال : « والسفر عند أهل الحقيقة عبارة عن سير القلب عند أخذه في التوجه الى الحق بالذكر (٤) ، والأسفار الأربعة .

السفر الأول هو رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة ، وهو السير إلى

(١) مجموعة رسائل ابن سبعمين ، ص ١٨٩ .

(٢) الرسالة الفقهية ، ص ٢٠٩ .

(٣) رسالة الاحاطة ، ص ٤٦٧ .

(٤) هذا هو تعريف ابن عربي للسفر ، فقد ورد في اصطلاحات محيي الدين بن عربي في (الفتوحات المكية) بأخر تعريفات الجرجاني ما نصه : « السفر عبارة عن القلب إذا أخذ في التوجه الى الحق بالذكر » .

الله من منازل النفس بازالة التعشق من المظاهر والأغيار إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين ، وهو نهاية مقام القلب .

السفر الثاني هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العملية الباطنة وهو السير في الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه وهو السير في الحق بالحق إلى الأفق الأعلى وهو نهاية حضرة الواحدية .

السفر الثالث هو زوال التقيد بالضدين الظاهر والباطن بالحصول في أحديه عين الجمع ، وهو الترقى الى عين الجمع والحضرة الأحدية ، وهو مقام قاب قوسين وما بقيت الاثنينية فإذا ارتفعت وهو مقام أو أدنى وهو نهاية الولاية .

السفر الرابع عند الرجوع عن الحق الى الخلق وهو أحدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق في الخلق ، وضمحلل الخلق في الحق حتى يرى عين الوحدة في صورة الكثرة ، وصورة الكثرة في عين الوحدة ، وهو السير بالله عن الله للتكامل ، وهو مقام البقاء بعد الفناء ، والفرق بعد الجمع (١) .

فالجرجاني يظهرنا على ان السفر عند أهل الحقيقة من الصوفية ينتهي الى القول بأن الكثرة عين الوحدة ، وأن الوحدة عين الكثرة ، وأنهم يفرقون في السفر بين مرتبة الواحدية التي تثبت فيها الاثنينية ، ومرتبة الأحدية التي تنتفي فيها الاثنينية ، وهذا هو مذهب ابن عربي على الخصوص (٢) ، أما ابن

(١) تعريفات الجرجاني ، مادة « السفر » .

(٢) في الفرق بين الواحدية والأحدية عند ابن عربي ومدرسته انظر عبد الرحمن الجامي: الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والتكلمين والحكاه ، مطبعة كردستان ١٣٢٨ هـ ، مع لباب أساس التقديس للفخر الرازي ، ص ٢٦٠ .

سبعين ، فلا اثنية عنده بوجه من الوجوه ولا كثرة ، وإذا كانت الأحادية هي نهاية السفر والولاية عند أولئك الصوفية ، فهي عند ابن سبعين بداية السالك على طريقته ، وهو لذلك يقول لمريده « واجعل نهاية نهاية الأقطاب بداية بداية بدايتك^(١) ». وفي هذا ما يظهر لنا الفرق بين ابن سبعين وغيره من أصحاب الوحدة الوجودية كابن عربي، في تصورهم للسفر من حيث بدايته ونهايته .

فالوحدة التي يقول بها غيره من الصوفية والتي يتحقق بها السالك في نهاية الطريق هي مجرد بداية للوحدة المطلقة أو التحقيق على مذهبه هو !

وبين ابن سبعين في إحدى رسائله حين يوجه الخطاب الى ابنه شهاب الدين أبي جعفر بن عبد الحق^(٢) ارشاداته للمسافرين على طريقته السبعينية^(٣) :

فبالنسبة للأصحاب المسافرين على هذه الطريقة ينبغي أن يكونوا خاضعين لأحكام السفر السبعينية من ملازمة الواجبات الشرعية والمندوبات ، أما المباحات المكروهة فلا حاجة لهم بها لأنها من حظوظ النفس وهي بذلك

(١) الرسالة الفقيرية ، ص ٢٢٧ ، رسالة الدرمداش مع معرفة الحقائق والمعاني ، بالجمعة الدرمداشية ، ص ١٥ .

(٢) لابن سبعين رسالة قصيرة في السفر واحكامه بمثابة « التنبيه على المصالح التي تحفظ نظام الطريق وترتب قيود الالفة والنصيحة لآخوانه الخواص وآخوانه من عموم المسلمين » ، يوجه الخطاب فيها الى ابنه شهاب الدين هذا ويفهم من كلام ابن سبعين فيها انه استخلفه على الطريقة السبعينية واذن له في التحدث عنه وفتح الزاوية وكتابة الاجازات وأخذ العهد ، وما إلى ذلك من شؤون الطريقة (مجموعة رسائل ابن سبعين بالخرافة التيمورية ص ١٨٤) .

(٣) انظر ص ١٦٦ - ١٧٤ من هذا البحث .

مدعاة الزلل ، وفي ذلك يقول لابنه : « والاصحاب ينظر الى أحوالهم ، فمن عرف منه التعلق بأحكام الفقراء المسافرين يجعل عليه أحكام السفر ، ويلزم أن يكون المسافر على نية . وان حصل منها المباح (يعني من نيته) في مندوب هو المحمود ، وأما الواجب فقد ظهر بنفسه ، وغيرها (يعني الواجب والمندوب من المحرم والمكروه والمباح الذي يسميه ابن سبعين بالمباح المكروه) فهو لازم غضب الله .

« ولا بد ان يقدر عليه (على المسافر) وظيفة ما في سفره ، حتى لا يكون من قبيل المباح المكروه ، وأهون الأمور وأيسرها هو التسبب في ذلك (أي في اعتبار المكروه مباحاً) ، والحيل الفقهية فاعله في ذلك^(١) . »

ويبين ابن سبعين لابنه القواعد الأخرى التي يدبر بها المسافر : فمنها أن « يقيس (المسافر) كل كون يكون عنه وبه وله بالشرع المطهر ، وبالعقل النوراني ، وبمواد العلوم ، ثم يغلب الشرع لانه من طور أرفع وأنفع وأجمع^(٢) ، وبالجملة - كما يقول ابن سبعين « لا يباشر شيئاً من عموم المتعلقةات (بالسفر) إلا ببيان الاحكام الخمسة (وهي الواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح) وعرضها عليها من كل الجهات^(٣) . »

وابن سبعين فيما يذهب إليه من ضرورة التقيد بالشرعية في السفر على طريقته متابع للصوفية الخالص في ذلك ، كالجنيد الذي قال : « مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنة^(٤) ، وكالقشيري الذي قال : « كل حقيقة غير

(١) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٦ .

(٢) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٤ .

(٣) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٤ .

(٤) الرسالة القشيرية ، ص ١٩ .

مقيدة بالشريعة فغير محصول^(١) ، ، وكالشاذلي الذي قال لمريده : « إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك ان الله تعالى قد ضمن لي العصمة في جانب الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف^(٢) » .

ومن القواعد اللازمة في السفر والتي يظهر ابن سبعين ابنه عليها ، أن « لا يمل (المسافر) ولا يكسل ، ولا يبالي في المجاهدة^(٣) » ، والذي ينبغي على المرشد « أن يجعل لاتباعه سنة الرفق والجذب بالملائم ، ما لم تخل بائسرع والطريق^(٤) » .

وهذا الذي يقوله ابن سبعين متفق أيضاً ما يقوله الشاذلية ، فقد روي عن أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أنها كانتا يتفرقان بالمريدين ، ولا يدلانهم على المشقات ، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله السكندري : « وكان (المرسي) لا يدل المريدي على المتاعب والمشقات ولا يلزمه ذلك . وكان يقول عن شيخه أبي الحسن : ليس الرجل من ذلك على تعبك انما الرجل من ذلك على راحتك^(٥) » .

وينصح ابن سبعين ابنه كذلك بأن يدبر كل واحد من المسافرين بحسب حاله « وينقل طب الابدان من حيث عموم التدبير الى الأديان ، ولا يرجع

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٤٣ .

(٢) طبقات الشعرا في ، ج ٢ ، ص ٤ .

(٣) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٤ .

(٤) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٤ .

(٥) لطائف التن ، ص ٨٤ .

عن قاصد ولا يمك عنه يده .. فالشباب يلزم الوقار ، والشيخ يوقر وبصبر على جهله ان كان كذلك ، .. والمتوسط (بينها) يقابل بما يظهر عليه ثم يخير ان كان كالمغالط أم المتغالط ، والمرأة تدبر مثل الرجل لأن الاسلام يطلق عليها بمثل ذلك ، غير انها تحجب وتحفظ وتدرج ، ويبالغ معها في الوصية ، ولا تذاكر في غوامض العلم ، إلا ان كان ذلك منها طبيعة ، أو تقوم بها شبهة (١) .

ويتفق ابن سبعين أيضاً في ذلك مع الصوفية الخالص ، فقد ذكر السهروردي البغدادي ان من واجب الشيخ أن يعتبر حال كل مرید ويتفرس فيه بنور الايمان وقوة العلم ، وذلك لمعرفة مدى صلاحيته واستعداده وما يتأتى منه... « فيكون الشيخ صاحب الاشراف على البواطن يعرف كل شخص وما يصلح له (٢) ... » ، ويذكر ابن عطاء الله السكندري كذلك في (لطائف المتن) أن أبا العباس المرسى كان يجعل « لكل مرید معه سبيل ، فيحمل كل واحد على السبيل الذي يصلح له (٣) » ، وهذا كله عند الصوفية - كما هو عند ابن سبعين لازم طب النفوس ، أو طب الأديان بتعبير ابن سبعين ، الذي يكون فيه « الاستاذ كالطبيب وحال المرید كالعمرة ، والعمرة تبدي للطبيب لضرورة التداوي (٤) » على حد تعبير ابن عطاء الله السكندري .

ولكن ابن سبعين يظهرنا بعد ذلك على موقفه من المسافرين على غير

(١) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٥ .

(٢) عوارف المعارف بهامش الاحياء ، ج ٤ ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٣) لطائف المتن ، ص ٨٤ .

(٤) لطائف المتن ، ص ٩٨ .

الطريقة السبعينية ، فهو يرى أن لهم حكماً آخر ، ولا مقارنة بينهم وبين أتباعه بوجه ، وفي ذلك يقول لابنه : « وكل المسافرين من غير نسبتنا ، لا تقام عليهم أحكام الطريق بالجملة .. فان القوانين التي لهم قد حدثت أصنافها ، ووضعت لهم مبادئ الامور الشرعية والفضل لله ان ظهرت لهم فضيلة شرعية تلحق بأجهل الضعفاء من المقلدين .

« فلا نسبة يختارها الله إلا العرفانية المحفوظة النظام بالوراثة النبوية (يقصد النسبة السبعينية) ... والقول على دعوتكم هذه (الدعوة السبعينية) كقول على الشرع الذي ختمت الأمور بدعوته .

« وان زعم (المسافر) أنه رفاعي أو كذا أو كذا ، فلا تسل له ! فان النسبة التي لا تقال على الخصوصية والأمور الربانية المحصلة من العلم والعمل والفضل الظاهر لا يعول على الأول فيها وان كان نفس الماهية فكيف اللواحق بالجملة ؟ .. وان كان (الرفاعي أو غيره) على شيء مما ذكر ، فأين مقامه من التحقيق ؟ وانما قلنا هذا لأن الطريق فيه جملة قواطع ، وغايات مشتركة مع الفرق ، والشبهة فيه بادية الوجود ، والنسبة المطلوبة بين فرث ودم^(١) !

وهكذا لا يرى ابن سبعين المنتسبين الى غير طريقته من الطرق الصوفية الأخرى فضلاً ولا مزية ، ولا مقارنة بينهم وبين السبعينية المحققين بوجه من الوجوه وفي هذا ما يدل على اعتداده الشديد بمذهبه وبطريقته ، فهو يعتقد أنه « إذا حضر التحقيق والمحقق فكل علوم الله كناية عنه وحاملة اليه ، وباحثة عنه ، وراغبة فيه ودائرة حوله^(٢) » على حد تعبيره .

(١) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٦ .

(٢) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٩ .

٣ - الشيخ المرشد :

ولا بد للمسافر على طريقة ابن سبعين من ان يخضع في سفره لاشراف شيخ مرشد كامل ، يدلّه على الطريق القريب المسافة الآمن من الآفات ، وهو الطريق الذي يطلبه السعيد^(١) .

والشيخ المرشد انما يدبر أمر آخره المسترشد ، ويمينه عليها ، وفي ذلك يقول ابن سبعين : « وحبيبك (شيخك) من يدبر أمر آخرتك ويمينك عليها ويذكرك بها ، ويهجرك ويصلك من أجلها^(٢) » .

ويشرح شارح (رسالة العهد) عبارة ابن سبعين هذه قائلاً : « الحبيب هو الذي تتعلق به الارادة ، وتصرف إليه همه المحب ، وتميل الى محبته تأكيداً . أو نقول : الحبيب هو الذي غلبت صفاته على قلب المحب وانطبعت صورته فيه مجردة ، ومنعه ذلك الانطباع من قبول صورة غيرها . ونقول : الحبيب هو الذي يملك حسنه وكاله قلب المحب وجملة عوالمه حتى يظهر الحبيب في ذات محبه وجملته^(٣) » .

وبذلك تكون الصلة بين المرید وشيخه صلة حب قوي يسيطر على نفس المرید ويستولي على جملة مشاعره ، فيؤدي هذا الحب الى ظهور صفات المحبوب في المحب ، أو انطباع صورة الشيخ في قلب مریده ، فيمتنع على المرید المحب بعد ذلك قبول صورة أخرى غير صورة شيخه المحبوب . وان

(١) شرح رسالة العهد ، ص ٦٧ .

(٢) رسالة العهد ، ص ٢ .

(٣) شرح رسالة العهد ، ص ٧٤ .

شئت قلت : يستولي الشيخ على قلب المرید استيلاء تاماً ، ويستوعب شعوره استيعاباً كاملاً ، فلا يعود المرید يرى سواه .

وإذا كان الشيخ حبيباً للمرید على هذا الوجه الذي يعنيه ابن سبعين وشارحه ، فقد رأى ابن سبعين أنه « ما عظم الحكماء مشايخهم وفضلهم على آبائهم إلا لكونهم سبب الحياة الباقية ، والآباء سبب الفانية ، إلا إن كان الاب من كل الجهات (يقصد إذا كان أباً وشيخاً مرشداً في وقت واحد) »^(١) .

ومثل ابن سبعين في تفضيله المشايخ على الآباء ، إلا إن يكون الآباء آباء ومشايخ معاً ، كمثل كل من السهروردي البغدادي وابن عطاء الله السكندري : فيقول السهروردي البغدادي ان « المرید يصير جزء الشيخ كما ان الولد جزء الوالد في الولادة الطبيعية » ، وتصير هذه الولادة (يعني التي بين المرید وشيخه) ولادة معنوية فبالولادة الأولى يصير له (للمرید) ارتباط بعالم الملك ، وبهذه الولاية يصير له ارتباط بالملكوت ... ويستحق ميراث الأنبياء ، ومن لم يصله ميراث الأنبياء « ما ولد »^(٢) ويقول ابن عطاء الله السكندري « ومن نسب تلميذاً الى غير أستاذه ، فهو كمن نسب ولداً الى غير أبيه ، وهذه الأبوة (أبوة الطريق الصوفي) أحق ان يراعى نسبها ويحفظ سببها ، إذ تلك الأبوة تفتقر الى هذه ، وهذه لا تفتقر الى تلك »^(٣) .

ولكن ابن سبعين وتلميذه شارح رسالة المهدي بفسلفان العلاقة بين الشيخ والمرید على أساس من الايمان بالوحدة المطلقة والتحقيق . وتبين هذه الفلسفة

(١) الألواح ، ص ١٥٢ .

(٢) عوارف المعارف ، بهامش الاحياء ، ج ٢ ، ص ١٦ .

(٣) لطائف المنن ، ص ١٦٧ ، وكتابتنا ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ١٤١ .

من خلال شرح رسالة المعهد إذ يرى الشارح أن الشيخ على الحقيقة هو الذي قامت به الكلمات كلها ، وجودية وعرفانية ، وهو المحقق ، وهو ابن سبعين . ويتبين ذلك من شرحه لعبارة ابن سبعين التي يقول فيها : « ولا تخالط إلا من قامت به الكلمات .. الخ^(١) » ، فيقول : « فهو (أي ابن سبعين) يقول لا تخالط من الرجال إلا من قامت به الكلمات كلها ، وتجوهر بمدلول الامكانيات الإلهية وتصرف بما يجب واتصف بالحكمة التي تفيد الصورة المتممة والمقومة ، ودخل تحت أحكام النبي ﷺ من كل الجهات ، بمعنى ظهرت السنة المحمدية عليه علماً وحالاً وذوقاً وفعلًا ووجوداً ، ويكون وارثاً على الحقيقة وعرف العلوم الضرورية والاعمال الواجبة وعلوم الفلسفة كلها وحصل الحقيقة الجامعة لكل شيء ، وعلم التحقيق الذي لا ينال بالكسب والاجتهاد ، ولا يشذ عنه شيء ولا يفقد منه ما هو موجود في غيره بالجملة ، وكل شيء موجود ومعلوم يوجد عنده حاضرًا بالقوة وبالفعل . وهذا لا يكون في العالم إلا فيه (أي في ابن سبعين) رضي الله عنه وهو الذي قامت به هذه الأوصاف ، فكأنه أحالك على نفسه وأحال العالم على ذاته^(٢) » .

والوصول إلى الله لا يكون إلا عن طريق ابن سبعين المحقق ، ولذلك فكل سالك إلى الله يكون من أصحابه ضرورة ، ويقول شارح رسالة المعهد في ذلك : « والوصول إلى الله لا يكون إلا بالنبي ، والنبي لا يعرف إلا بالوارث ... ، والوارث هو المحقق ، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون إليه بالضرورة ، وهذا هو معنى قوله (ابن سبعين) رضي الله عنه : « الكل

(١) رسالة المعهد ، ص ٢ . وقارن أيضاً ص ٢٦٨ - ٢٧٥ من هذا البحث .

(٢) شرح رسالة المعهد ، ص ٧١ .

من أصحابنا ، وقوله رضى الله عنه : « الوقت والجهاد سبعينية لا غير^(١) » ،
لما رأى من احاطته وافراط اضطرار العالم اليه^(٢) .

ثم يغالي شارح رسالة العهد في شيخه أكثر من ذلك فيقول عنه : « والمحقق هو المدير للعالم بالذات ، فمن كفر به فقد جحد نعمته ، ومن جحد النعمة شقي أو منكر لأصله ، وهذا هو المفهوم من قوله رضى الله عنه (أي ابن سبعين) : « أنا هو الوجود ، في كل مكان أنا » ، وقوله لابن غيلان : « والله ما نجري منكم إلا مجرى الدم ، وقوله في (الفتح المشترك) : « والمقرب هو

(١) أهل ابن سبعين يعني بذلك ان كل وقت او جهاد للنفس يكون فيه السالك لطريق الله فان الراد به التوصل الى الحقيقة ، ولما كان ابن سبعين هو نفسه عين الحقيقة ، فهو المراد بالوقت والجهاد ، ويكون كل سالك متوجهاً إليه ومن اتبعه بالضرورة ، وهذا كله لا باعتبار حقيقته الجسائية ولكن باعتبار حقيقته الروحانية، وان شئت قلت باعتباره محققاً له الاحاطة الوجودية، وهذه العبارة الغامضة ومثيلاتها في كلام ابن سبعين عبارات سخيفة ومجوجة في رأينا . وقد أسرف ابن سبعين وتلاميذه على أنفسهم وعلى الاسلام باشاعة مثل هذه الأقوال والتي هي أشبه ما تكون بالهذيان ولعل هذا هو ما جعل المؤرخ ابن عبد الملك يقول : « وكثر اتباعه (أي اتباع ابن سبعين) على مذهبه الذي يدعو اليه من التصوف بنحلة ارتسموا بها من غير تحصيل لها ، ولا يخلو احد منها بطائل ، وهي الى سارس الخبولين ، وهذيان المرورين اقرب منها الى منازع أهل العلم » اوردته ابن الخطيب في الاحاطة ، لرحمة ٢٨١ .

وفي كلام ابن سبعين عن نفسه باعتباره محققاً مرشداً غرور شديد ، ولا مقارنة بينه وبين الصوفية السنيين المتكلمين بالشريعة وآدابها ، كالشاذلي وابي الصباس المرسي وتلميذهما ابن عطاء الله . فأين عبارات ابن سبعين التي يقول فيها : « الكل من اصحابنا » و « الوقت والجهاد سبعينية لا غير » من عبارة مثل عبارة الشاذلي التي يقول فيها لمریده صادقاً : « اصحبوني ولا أمنعكم ان تصحبوا غيري ، فان وجدتم منهلأ اعذب من هذا فردوا ! » (لطائف المنن، ص ٨٤) .

(٢) شرح رسالة العهد ، ص ٧٢ .

عين الخير وكل الكون ومالك كل لون (١) ... » .

وعلى ذلك فمن أنصف ابن سبعين بسعد والذي لا ينصفه ولا يعرف له هذه المنزلة ، يشقى ، ويفهم هذا مما يقوله ابن سبعين في (التوجه) : « لو أنصفت لسعد العصر وأهله ومهد وعر العلم وسهله (٢) » .

ثم لما علم ابن سبعين ان العقول لا تفهم منه القبول في غير زمان ، ولا تدري إلا المشافهة والتعليم باللسان ، وذلك لا يكون إلا بمظهر ابن سبعين الجسائي ، ومظهره الجسائي لا يمكن أن يعم أفق العالم ومساحته ، كما لا يمكن العالم باتساع مقداره أن يجتمع كله عند مظهره الجسائي ، فقد خلص ابن سبعين من نفسه مظاهر كثيرة وبددها في الكون وأحال عليها فقال : ان استطعت الاتصال إلي ومباشرة مظهري فهو الأولى وإلا عليك بالأمثل فالأمثل ، ويقصد ابن سبعين بذلك القريب اليه بهذه الكالات والعارف بها والذي عنده نسبة منها من تلاميذه ووارثيه ، وبذلك يكون « الشيخ (ابن سبعين) لم يفارقك قط ولا فارقته (٣) » كما يقول تلميذ شارح رسالة المهدي لان أرواح تلاميذه أو وارثيه منوطة بروحه .

٤ - الذكر :

لا بد للمسافر في سفره -بحسب ما يرى ابن سبعين من ان يصطنع رياضات عملية معينة ، يهيء نفسه بها للوصول الى الحقيقة . فمن هذه الرياضات رياضة الذكر :

(١) شرح رسالة المهدي ، ص ٧٢ .

(٢) رسالة التوجه ، ص ٢٠٦ .

(٣) شرح رسالة المهدي ، ص ٧٢ .

وبين ابن سبعين أهمية الذكر قائلاً « إذا أهمل (كان) من أعظم سيئات
المقربين ، ولا شيء عندهم أعظم من إهمال الذكر ، ^(١) وبالجملة « لا بد من
الذكر ، وهو يتقدم ويتأخر ، ويقارن المقامات والذات والأحوال والجميع » ^(٢) .

ويتفق ابن سبعين في اعتباره للذكر هذه الأهمية الكبرى في السفر أو
السلوك ، مع سائر الصوفية ، الذين اعتبروا الذكر عمدة الطريق إلى الله ،
وفي ذلك يقول القشيري : « الذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه
وتعالى ، بل هو العمدة في هذا الطريق ، ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا
بدوام الذكر » ^(٣) .

لذلك عني ابن سبعين برياضة الذكر عناية كبيرة ، وخصص لها رسالته
المعروفة بـ « النورية » ^(٤) ، وهو يشرح فيها معنى الذكر ، وأنواع الأذكار
المختلفة ، وما يترتب على الذكر من المقامات والأحوال .

وبين ابن سبعين كغيره من الصوفية ^(٥) ان رياضة الذكر تستند إلى الكتاب
والسنة ^(٦) ، ويورد عديداً من الآيات القرآنية والاحاديث :

(١) الرسالة النورية ، ص ٨٦ .

(٢) الرسالة النورية ، ص ٩٣ .

(٣) الرسالة القشيرية ، ص ١٠١ .

(٤) انظر ص ١٣٢ - ١٣٤ من هذا البحث .

(٥) انظر مثلاً في استدلال الصوفية على رياضة الذكر بآيات من القرآن واحاديث من السنة ،

الرسالة القشيرية ، ص ١٠١ ، الملح للطوسي ، ص ٢٩١ .

(٦) الرسالة النورية ، ص ٨٢ - ٨٦ .

فمن الآيات التي يوردها والتي تستند إليها رياضة الذكر ، قوله تعالى :
« فاذكروني أذكركم » (١) ، وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله
ذكراً كثيراً » (٢) .

ومن الأحاديث يذكر ابن سبعين قول النبي ﷺ : خير ما قلته أنا
والنبيون من قبل : « لا إله إلا الله » ، وقوله ﷺ : « ألا أنبئكم بخير
أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها في درجاتكم وخير لكم من إعطاء
الذهب والورق ، وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتدقوا أعناقهم ويضربوا
أعناقكم ، قالوا بلى ! قال : ذكر الله » .

وبرى ابن سبعين ان الذكر - من الناحية الشرعية - هــ و الصورة
المقومة والمنتمية لجميع الوظائف الشرعية ، ولا تصح وظيفة شرعية إلا به (٣) :
فهو يتقدم على أوقات الصلوات ، وقول « لا إله إلا الله » لازم في دعوى
الاسلام من الكافر وان صام وحج وجاهد ودفن الزكاة . فلا يقبل الاسلام
إلا بذكر الله (٤) . يضاف الى ذلك ان الذكر ، من حيث هو عبادة ، لا
يتقيد بزمان او مكان بخلاف بعض العبادات الشرعية الاخرى ، كالصوم الذي
خصص له شهر رمضان ، وكالحج الذي يكون مرة واحدة في العمر ، وكالزكاة
التي تكون في السنة ، وكالجهد الذي يكون في وقت دون وقت ، وكالصلاة
التي هي خمس مرات في اليوم والليلة (٥) .

(١) سورة البقرة ، آية ١٥٢ .

(٢) سورة الاحزاب ، آية ٤١ .

(٣) الرسالة النورية ، ص ٨٣ .

(٤) الرسالة النورية ، ص ٨٥ .

(٥) الرسالة النورية . ص ٨٥ - ٨٦ .

وما يقوله ابن سبعين في هذا الصدد شبيه بما يقوله القشيري ايضاً في (الرسالة) من ان « من خصائص الذكر انه غير مؤقت، بل ما من وقت من الاوقات إلا والعبد مأمور بذكر الله تعالى اما فرضاً واما ندباً . والصلاة وإن كانت أشرف العبادات ، فقد لا تجوز في بعض الاوقات ، والذكر بالقلب مستدام في عموم الحالات » (١) .

ويقول الغزالي أيضاً مبيناً فضيلة الذكر على سائر العبادات : « فما بال ذكر الله سبحانه مع خفته على اللسان وقلة التعب فيه صار أفضل وأنفع من جملة العبادات مع كثرة المشقات فيها فاعلم أن تحقيق هذا لا يليق إلا بعلم المكاشفة ، والقدر الذي يسمح بذكره في علم المعاملة أن المؤثر النافع هو الذكر على الدوام مع حضور القلب .. وهو المقدم على العبادات بل تشرف به سائر العبادات ، وهو غاية ثمرة العبادات العملية » (٢) .

ويوسع ابن سبعين معنى الذكر ، بحيث يقرر أن كل كلام هو لله او من أجله او يذكر به فهو ذكر (٣) . وكل شيء في الوجود ذاكر لله (٤) ، فللملائكة أذكار وللانسان أذكار ، وللحيوان أذكار ، وللجمادات أذكار ، فكل ما في الوجود مسبح بحمد الله ، مصداقاً لقوله تعالى : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » (٥) .

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٠٢ .

(٢) احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٢٧١ .

(٣) الرسالة النورية ، ص ٨٥ .

(٤) الرسالة النورية ، ص ١٠٧ .

(٥) سورة الاسراء ، آية ٤٤ .

على ان ابن سبئين باعتباره محققاً يؤمن بالوحدة المطلقة يفلسف الذكر ،
ويضع له قواعد خاصة يتوصل بها الذاكر الى مطلوبه ، وهو أن يصير عين
الوجود المطلق .

فإذا أراد الذاكر أن يذكر ^(١) فعلية أولاً أن يظهر محله الجسائي
والروحاني ، وينظر الاشياء التي كان يذكر بها رسول الله ﷺ ، ويبدأ
ذكره بكلمة « لا إله إلا الله » ، فإذا وجدت نفس الذاكر الأنس بهذه الكلمة
تصبر عليها حتى تجد الأنس بالمدلول ، ثم تصبر حتى تجد الأنس بها في النفس
والحال لا في الاعتقادات والخبر .

فإذا لم تجد نفس الذاكر إلا الصيغ ، او لم يجد الذاكر للذكر أثراً في
قلبه ، فعلى الشيخ أن يحض الذاكر على الخلوة ، ويقرأ فيها سورة « الواقعة » ،
فإذا وجد الذاكر الأنس بالله في الحال ، ينقله شيخه فيجعله يقول ويعتقد
أن « لا فاعل إلا الله » ، ثم ينقله من ذلك فيقول ويعتقد أن « لا حي إلا
الله » ، فإذا وجد الاجتماع يحكي معتقده ، والجمع يشهد على ماهية تعليقه
وتصويره ، ويحصره حصر الدائرة لما يحويه ، ينقله شيخه الى ما هو أعلى من
ذلك ، فيقول الذاكر ويعتقد أن « لا موجود إلا الله » ^(٢) .

(١) الرسالة النورية ، ص ٩٤ .

(٢) الرسالة النورية ، ص ٩٤ ، وفي رسالة (التوجه) يقول ابن سبئين ايضاً في التدرج
في الذكر : « ثم نقول « لا إله إلا الله » ، ثم « لا فاعل إلا الله » ، ثم « لا موجود إلا الله » ثم
« الله الله » رسالة التوجه ص ٢٠٨ ، وقد نسب الشيخ قطب الدين القسطلاني إلى ابن سبئين
وتلاميذه انهم كانوا يقولون في ذكرهم : « ليس إلا الله » ، وسماه لذلك بالليسية (انظر ص ١٦٧
من هذا البحث) .

فإذا أبصر الذاكر أن الآنية هي الهوية ، او بعبارة أخرى إذا أبصر أن الوجود العيني هو عين الوجود المطلق ، وان المعلوم هو العالم ، والميت هو الحي ، والظاهر هو الباطن ، لا من جهة الدليل ، ولا من قبيل ما يقوله بعض الصوفية « أنا هو » و « أنا الله » وما أشبه ذلك « فوض أمره الى الله ويبلغه شيخه عندئذ الأمانة الثانية وهي أن الذاكر حقيقة هو المذكور » .

ويذهب ابن سبعين أن الذكر يكون بجميع الأسماء الإلهية ، بل بجميع ما يخطر ببال المرید أن يسمي به الله ، وما ذلك عنده إلا لأن مذهبه في الوحدة المطلقة يسبخ له أن يطلق على الحقيقة الواحدة أي اسم من الاسماء ، فيقول ابن سبعين لمريده : « وجميع ما توجه الضمير اليه اذكره به ولا تبال ، وأي شيء يخطر ببالك سمه به » (١) و « من اسمه « الوجود » كيف يخص بأسماء منحصرة؟! هيهات! الله لا اسم له إلا الاسم المطلق او المفروض ، فإن قلت : نسميه بما سمى به نفسه او نبيه ، يقال لك : من سمى نفسه « الله » قال لك : أنا كل شيء ، وجميع من تنادي أنا » (٢) .

ويبين ابن سبعين أن الذاكر قد يصعب عليه هذا الذكر في البداية ، ولكنه ما يلبث بعد ذلك أن يطلق الوحدة في الوجود ، ويرى أن الذي استجاب له في ذكره هو الوجود الواحد ، الذي لا فرق فيه بين ذاكر ومذكور ، وهالك ومالك ، وفي ذلك يقول ابن سبعين لمريده : « وقد يصعب عليك هذا (الذكر) فعسى أن تسلم أنه (أي الله سبحانه) مملك بالعلم والفعل ، فإذا سلمت هذا تسلم ان الذي استجاب لك هو الوجود ،

(١) الرسالة النورية ، ص ١٠٧ .

(٢) الرسالة النورية ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

فإذا سلمت ذلك فمجبل بذلك ، ولا تكن كذلك ، فما يحق لك ذلك : يا هالك يا مالك (النداء موجه الى الذاكر) انظر من حالك ، وقل بعد ذلك : يا حق ، يا أبد ، يا راحم ، يا أحد ، يا أكبر ، يا واجب الوجود ، الذي الوجود ووحدته واحد ، يا ماهية كل ماهية ، يا آنية كل آنية .. لا شيء عندي إلا أنت ، (١)

والذكر الخاص بالمحقق كما يقول ابن سبعين يؤدي الى السعادة والرضوان ويحمل الذاكر الى الرحمة والوجود المطلق ، ويصرفه عن الوجود المقيد ويطلعه على الوجود المقدر ، ويبلغه الى أقصى الانسانية من جهة التخصيص وبجسب الأمور التي ليست من جنس ما يكتسب ولا من جهة العادة والعلوم المألوفة . ومن ثم لا مقارنة ولا نسبة بين ذكر المحقق وذكر غير المحقق ، لأن غير المحقق يفرق في الذكر بين ذاكر ومذكور ، وهذا في رأي ابن سبعين يتضمن الإضافة ، والإضافة شرك ، بل هي أقبح أنواع الشرك ، فيقول : « إذا وصل الكلام لنص التحقيق يتجرد الاصطلاح القريب (٢) . ويفر الذاكر (المحقق) أمام الذكر في العرف الاول (لعله يعني الذكر عند للصوفية) لأن الكذب لا يجوز على الله ، ولا مع الله ، ولا شيء أكذب من لسان الاضافة ، ولا شرك أقبح من شركها ... ولا يعتبر المحقق في ذلك (أي الذكر) إلا الله ، وبد البد ، والهو هو ، (٣) .

(١) الرسالة النورية ، ص ١٠٨ .

(٢) الرسالة النورية ، ص ٨٢ .

(٣) لعله يعني بالاصطلاح القريب للذكر هنا ما سيذكره فيما بعد باسم الذكر العرضي .

(٤) الرسالة النورية ، ص ٩٣ - ٩٤ .

ويقول ابن سبئين كذلك لمريده في رسالة (التوجه) : « ثم اذكر
 بجوهرك في جوهرك ، وغلب الذكر الجوهري (ذكر المحقق) على الذكر
 العرضي (ذكر غير المحقق) ، واضرب عن الوهم والحس والخيال والعادة ،
 واخرج عن لواحقك ومحمولك وموضوعك .. واطلب واحدك بوجدتك ،
 واخرج عن وترك الخاص بك كما خرجت عن شفعمك التابع لك حتى يبقى
 الواحد » (١) .

وابن سبئين فيما يصرح به من أن الذكر الحقيقي هو الذي يصبح الذاكر
 فيه عين المذكور ، او هو الذكر الذي يصل بالذاكر الى وحدة الوجود
 المطلقة اكثر تصريحاً بالوحدة من ابن عربي . وذلك ان ابن عربي في كلامه
 عن الذكر يفرق بين ذاكر ومذكور ، وغاية الذكر عنده ان يصل الذاكر
 الى مقام الشهود ، فيقول : « وما أحسن ما قال رسول الله ﷺ : « ألا
 أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من ان تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربون
 رقابكم ؟ ذكر الله . وذلك انه لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية إلا من ذكر
 الله الذكر المطلوب منه ، فإنه تعالى جليس من ذكره والجليس مشهود
 للذاكر ، ومتى لم يشاهد الذاكر الحق الذي هو جليسه فليس بذاكر » (٢)
 وقد يقال ان ابن عربي ربما قصد ان الصوفي إذا وصل الى مقام الشهود
 انكشف له الحق وانحى كل أثر بين الواحد والكثير : أي بين الحق والخلق ،
 والذاكر والمذكور ، وتحققت وحدة الاثنين (٣) ، ولكن هذا المعنى بعيد

(١) رسالة التوجه ، ص ٢٠٨ .

(٢) فصوص الحكم لابن عربي ، ص ١٦٨ .

(٣) تعليقات الدكتور عفيفي على فصوص الحكم . ص ٢٤٢ .

في كلام ابن عربي ، ولو أراد ابن عربي لصرح به ، ومهما يكن الأمر فإن ابن عربي لا يصرح في كلامه هذا بأن الذاكر هو المذكور ، وإنما يشعرنا فيسه بالفرق بينهما ، وهو في هذا مختلف عن ابن سبعين ، الذي يصرح تماماً في كلامه بالوحدة التي يذتفي معها وجود ذاكر ومذكور .

وجدير بالذكر أن وصول الذاكر إلى الوحدة الوجودية ، المطلقة عند ابن سبعين ، هو من الناحية النفسية نتيجة تعلق شعور الذاكر المستمر بموضوع واحد يسمو عن عالم المادة وهو الله ، فحين يشتد شعوره بهذا الموضوع الواحد ، في الخلوة خصوصاً ، يفقد الذاكر شعوره بأنيته شيئاً فشيئاً ، وينتهي إلى حالة يسميها عالم النفس المعاصر (Leuba) في تحليله لأحوال الصوفي^(١) في الخلوة والذكر بالتجانس النفسي (Homo généité psychique) والذاكر حيناً يصل إلى هذا الوضع النفسي ، قاطعاً كل صلة له بعالم الظواهر (Le monde phénoménal) ومعتقداً اعتقاداً يقينياً بوجود موجود حقيقي واحد هو الله تأتي عليه لحظات يشعر فيها شعوراً عميقاً بأن العالم الخارجي ، عالم الظواهر ، ليس موجوداً على التحقيق وهو ما عبر عنه ابن سبعين بذهاب الوجود المقيد ، وخروج الذاكر عن الحس والخيال والمادة واللواحق بالجملة حتى لا يبقى إلا الواحد .

٥ - الذكر والتصرف في الأكوان بالحروف :

ويتحدث ابن سبعين عن الذكر من حيث ارتباطه بالأفلاك ومن حيث هو

(١) James Leuba : Psychologie du mysticisme religieux, traduction per Lucien Herr, 1925, p. 248.

وسيلة إلى التصرف في الموجودات السفلية بتوسطها ، وذلك على طريقة المرئاضين من علماء الحروف والأسماء .

فهو في (الرسالة النورية) يظهرنا على أن الذكر يتعلق بالكواكب العلوية وبالتحيرة منها^(١) ، وهو يتعلق أيضاً بجميع الصور ، فينتفع بالذكر به في التصريف^(٢) .

ويذكر ابن سبعين كذلك أن الذكر ينفع في سبع خواص من السيمياء ، ويفسد تسع خواص من السحر^(٣) ، ولكنه لم يذكر لنا هذه الخواص .

ويقول ابن سبعين ان من أراد استعمال قوى الكواكب على طريقة أصحاب الرياضة فلا بد له من استخدام الذكر ، وبين كيفية ذلك قائلاً : « ومن أراد استعمال قوى الكواكب بحسب صناعة أهل العلم الرياضي (نسبة إلى الرياضة الروحية) لا بد له من الذكر ، وذلك بعد الدستورية ، أعني أن يكون الكوكب في بيته أو شرفه في الوقت^(٤) ، وينظر الكوكب إليه من بيته أو

(١) الكواكب المتحيرة، أي السيارة (الشرقوني: أقرب الموارد : مادة«الحير») والكواكب المتحيرة أو السيارة سبعة هي : زحل ، المشتري ، المريخ ، الشمس ، الزهرة ، عطارد ، القمر . (شمس المعارف الكبرى للبوني ، ج ١ ، ص ٩) .

(٢) الرسالة النورية ، ص ٨٧ .

(٣) الرسالة النورية ، ٨٩ .

(٤) يذكر البوني أن لكل كوكب شرفاً فشرف القمر الثور وشرف المشتري السرطان وشرف زحل الميزان .. الخ (شمس المعارف ، ج ١ ، ص ٣٠) ويتحدث البوني كذلك عن اقتران الكواكب بالكواكب (نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٣٠ - ٣١) والتصرف عند علماء الحروف والأسماء يكون أقوى وأفضل في أوقات دون أخرى وذلك بالنسبة لشراف الكوكب أو كيفية اقترانه ، ولهم في ذلك مباحث طويلة (شمس المعارف الكبرى ، ج ٣ ، ص ٨٢ وما بعدها) .

شرفه من الوتد ، كالزهرة من الميزان في الطالع ، وزحل في الجدي أو في الميزان ، والمريخ في الجدي ، واعلم أن الكوكب إذا كان في الحيز أو البرج أو الدستورية كان أظهر فعلاً وأقوى تأثيراً، ثم يعتمد إلى اتخاذ الصورة والاسم والبخور والأفعال . مثال ذلك : برج الثور : تستعمل صورة إذا كان في الوجه الثاني ويريد الحكيم أن يخدم أمره يتخذ صورة ثور مضروب الوسط ويناديه : « لهرلر » ويبخر بذهب الفأرة ويفعل الأمور المهلكة باذن الله ، ويقول في جميع خدمته : « يا حمر لايل ، يا دبر لايل ، يا جبر لايسل ، ومفهوم ذلك : يا مالك القوى السارية في الأجسام الفلكية والطبيعية والذوات العارفة بك والتي فوقها ، يا نور النور^(١) » .

ويذكر ابن سبعين أيضاً في (الرسالة النورية) صيفاً مرموزة على طريقة علماء الحروف ، فيقول مثلاً : « هذه الكلمات التي نذكرها لك مرموزة مني غير أن الذاكر ينتفع بها وهي : « عمرش اش عمر صح راهيا ايداحا اهم اردع صمسر عرجم كعلم^(٢) » ومن تلك الصيغ أيضاً التي بحث عليها مريده عند تأمله في البحر وفي الوجود قائلًا له : « فقل إذا وجدت البحر والوجود والحمد : قهوم طمس هوالم صمنج ذلك الله ربكم يا يا يا^(٣) » .

(١) الرسالة النورية ، ص ٨٩ . ونحن لا قدرة لنا على فهم اصطلاحات علماء الحروف والأسماء ، ولا على فهم ما نقله عن ابن سبعين هنا ولا على فهم ما هو مثبت في مصنفاته التي ألفها على هذا النمط في هذا الفن ، وغرضنا من اثبات كلام ابن سبعين هذا هنا هو أن نبين أنه ، من حيث هو عالم بالحروف والأسماء كان يستخدم الذكر - على زعمه - كوسيلة للتصرف في عالم العناصر بتوسط الأفلاك وتصريف الأسماء .

(٢) الرسالة النورية ، ص ١٠٦ .

(٣) الرسالة النورية ، ص ١٠٧ .

وهذا يعمد ابن سبعين كغيره من علماء الحروف والأسماء ، بأن للحروف والأسماء ارتباطاً بالأفلاك وأسراراً خاصة يعرفها أربابها ولا يفرطون فيها ، وهو يقول عن ذلك ما نصه : « اعلم ان الحروف خزنة الله وفيها أسراره وأسمائه وعلمه وأمره وصفاته وقدرته ومراده ، فإذا اطلمت على شيء منها فأنت من خزنة الله ، فلا تخبر أحداً بما فيها من المستودعات ، فمن هتك الأستار عذب بالنار (١) » .

٦ - الذكر والمقامات :

ويذهب ابن سبعين إلى أن « الذكر بماهيته في كل المقامات من حيث هو جزء ماهيتها (٢) » .

ويشرح ابن سبعين فكرته هذه قائلاً : وأيضاً إذا قلنا مقام التوبة أين الذكر فيه ، قلنا: التائب يدعو ربه ، فقد ذكره بلسانه وقت نوافله وخلوته ، وبقلبه حيث يخبر عن عزمه على الفرار من العودة واخباره عن الندم ، وجملة هذا كله هو حال التضرع ، فان قلت : هذا مقام الدعاء غير مقام الذكر فلا يدخل أحدهما على الثاني ، قلت لك : الدعاء هو الذكر ان لم يقرن مع الطلب ، فاذا حرر القصد وجرد الغرض كان الذكر الأكبر ، وإذا وقع الاشتراك ضعف الذكر . ومقام التوكل ذكر الله وذكر القلب مما فرغ منه ، فهو يذكر صفته أعني علمه ، ويذكر قدره وقضائه أعني ارادته ويذكر قدرته . ومقام الرضا يذكر فيه صاحب ذلك المقام حكته وعدله وجهه في كل حال

(١) أورده المناوي في الكواكب الدرية ، نقل عن مصنف لابن سبعين عنوانه « شرح كتاب ادريس » في علم الحروف ، الكواكب الدرية ، ورقة ٣٣٨ أ .

(٢) الرسالة النورية ، ص ١٠٤ .

كان عليه وحينئذ يصبح له مقامه . ومقام التوحيد بذكره في وحدته وفي كونه واحد الوحدة ... تجد ذلك كما وجدته أنا (١) .

وفيلسوف ابن سبعين الكلام في المقامات ويلونها جميعاً بلون مذهب الميتافيزيقي فيجعل كل مقام منها منتبهاً بصاحبه إلى الوحدة المطلقة ، وهو بهذا يختلف عن غيره من الصوفية الخالص الذين تكلموا عن المقامات من الناحية الأخلاقية العملية باعتبارها مراحل في السلوك إلى الله ، وأرادوا بالمقام «مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع الى الله عز وجل» (٢) ، أو : « ما يتحقق به العبد بمنزلته من الآداب مما يتوصل اليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف ، فمقام كل أحد موضع اقامته عند ذلك ، وما هو مشتغل بالرياضة له (٣) ، وذلك عندهم مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل وما إليها .

ويظهرنا ابن سبعين على بعض هذه المقامات وهي التوبة والتقوى والورع والزهد ، ويقول انه اكتفى بهذه المقامات لأنه ما قصد إلا الإنموج (٤) . فلننتبين معه فيما يلي كيف يفلسف الكلام فيها :

أ (فالتوبة عند الصوفية الخالص أول المقامات (٥) ، ويعرفها الغزالي

(١) الرسالة النورية ، ص ٨٤ .

(٢) الرسالة النورية ، ص ٩٨ - ١٠٥ ، الرسالة الرضوانية ، ص ٢٤٨ وما بعدها .

(٣) الرسالة القشيرية ، ص ٣٢ .

(٤) الرسالة النورية ، ص ١٠٤ .

(٥) المع ، ص ٦٨ .

بقوله : « اعلم أن التوبة ترك الذنب ... » ، والذنب عبارة عن كل ما هو مخالف لأمر الله تعالى في ترك أو فعل^(١) ، ويروى عن ذي النون المصري قوله في التوبة : « توبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة^(٢) » . ويذكر الطوسي أن بعض الصوفية يقسم التائبين بحسب درجاتهم إلى ثلاثة أقسام : « فتائب يتوب من الذنوب والسيئات ، وتائب يتوب من الزلل والغفلات ، وتائب يتوب من رؤية الحسنات والطاعات^(٣) » .

أما ابن سبعين فيرى أن التوبة الحقيقية هي التوبة عن اثبات الكثرة في الوجود ، فينتهي التائب من توبته إلى قوله : « أنا تائب عن الغفلة التي حملتني على قولي : ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله معه ، ثم على قولي : ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله ، وأنا الآن نقول : هو هو هو ! ثم نقول : هو ! ونصمت ، ثم نشير ، ثم نقطعها (يقصد انه يقطع الإشارة التي تتضمن القول بالاثنيانية بين المشير والمشار إليه) ثم لا ثم إلا الحق المحض^(٤) ! » .

وهذه التوبة التي يتوب فيها المسافر عن وهم الكثرة هي التي يسميها ابن سبعين في (الرسالة النورية) بالتوبة السبعينية ، والوصول إليها ثمرة الذكر^(٥) .

(١) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ١٤ .

(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٤٧ .

(٣) اللمع ، ص ٦٩ .

(٤) الرسالة الرضوانية ، ص ٢٥١ .

(٥) الرسالة النورية ، ص ٩٨ .

ب) ويعرف ابن سبعين الورع^(١) بأنه « ترك الشبهات » أو « ترك ما لا يعينك » .

ويتفق ابن سبعين في تعريفه للورع على هذا الوجه مع الصوفية الخالص فقد عرف القشيري الورع أيضاً بأنه « ترك الشبهات » ، وعرفه ابراهيم بن آدم بقوله : « الورع ترك كل شبهة وترك ما لا يعينك^(٢) » .

والورع عند ابن سبعين هو « الذي يجعل الشرع في يمينه والعقل في شماله ، فما تعرض له وتوقف فيه من جهة ما في شماله عرضه على ما في يمينه ، فإن قبله والا تركه وفر منه ، وهو ينظر بمرآة الأحكام الخمسة^(٣) » ، فإذا ذكر الله في كل حين ، قامت معه زواجر الأحكام الشرعية وأحس بعظمة الأمر الإلهي ، وعندئذ يسمع ويرى من حيث الأمر والنهي ، ويفر من سجن همته ، فإذا أصبح هناك يسرح الجميع حيث يجد الحقيقة الواحدة^(٤) .

ج) والزهد عند ابن سبعين على أنواع : فهناك الزهد العرفي^(٥) ، ولعله يعني به الزهد الذي تعارف عليه الصوفية ، وهو « التترك لما لا يجب ، أو لما يشغل ، أو يضر نوعه وان لم يضر شخصه^(٦) » ، ولعله يعني بذلك ترك الحرام والمباح وكل ما يشغل عن الله ، وهذا هو معنى الزهد عند الصوفية : فبعضهم

(١) الرسالة النورية ، ص ١٠١ .

(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٥٣ .

(٣) الرسالة النورية ، ص ١٠١ .

(٤) الرسالة النورية ، ص ١٠١ .

(٥) الرسالة النورية ، ص ١٠٢ .

(٦) الرسالة النورية ، ص ١٠٢ .

كما يذكر القشيري قال ان الزهد يكون في الحرام لأن الحلال مباح، وبعضهم قال الزهد في الحرام واجب وفي الحلال فضيلة^(١) ، ويذكر القشيري كذلك أن احمد بن حنبل يرى أن الزهد على ثلاثة أوجه : ترك الحرام وهو زهد للعوام والثاني ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص ، والثالث ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى وهو زهد العارفين .^(٢)

والزهد العرفي ويسميه ابن سبعين أيضاً « الزهد الاضافي^(٣) » ، يختلف عن « الزهد الجليل » وهو زهد المحقق ، وهو الذي يترك فيه الزاهد ما سوى الله على الاطلاق ، أو بمبارات أخرى هو الزهد الذي يجعل الزاهد يحرر الوحدة فيرى أنه عين الوجود وبذلك يصل إلى الكمال ، ويشرح ابن سبعين هذا « الزهد الجليل » قائلاً : « وأما الزهد الجليل فهو الذي يكون به الزاهد غريباً في الآخرة (كذا) ، ولا يتعرض إلى الأسباب المطلقة ، ويكون معها تاركاً على الاطلاق لغير الله على الاطلاق . وهو بالجملة زهد لكي يكتسب كماله ، فان كان ذاهباً على الاطلاق ، حتى في الذي يسري له من الله ، كان مطلقاً ، ولا خير فيه إلا إن كان خيره الله ، أعني أنه يقول : المقصود العين التي لا يصح معها طلبها لها والأمر من جبتها . وبحسب ما يقال : فترك ما يضرك . ويقول : ومن حرر الوحدة ، وهذا بمعنى سلب وجمع على مجموعته ، فجمع و عوض بزهده ، ونجز بذلك^(٤) » .

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٥٥ .

(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٥٧ .

(٣) الرسالة النورية ، ص ١٠٣ .

(٤) الرسالة النورية ، ص ١٠٣ .

فزهدي ابن سبعين إذن يختلف عن زهد غيره من الصوفية الخالص فهو ليس زهداً علياً وإنما هو زهد فلسفي يتأثر ابن سبعين فيه بمذهبه في الوجود الواحد المطلق ، ولعل هذا هو ما جعل الذهبي يقول عنه في ترجمته له إنه « كان صوفياً على قاعدة زهد الفلاسفة وتصرفهم »^(١) ، ويقول عنه المناوي أيضاً أنه : « انتحل للتصوف على قاعدة زهد الفلاسفة »^(٢) ، ويقول عنه أحد مترجميه واسمه البسطامي إنه « كان له سلوك عجيب على طريق أهل الوحدة »^(٣) .

وهكذا يتبين كيف تؤدي المقامات عند ابن سبعين الى الوحدة المطلقة ، لأنها تنصرف جميعاً الى التوحيد^(٤) على حد تعبيره ، ومذهبه الذي يقوم أساساً على فكرة الوحدة في كل شيء ، كما يتبين أنه طبقاً لهذه الفكرة العامة ليس ثمة فرق عنده بين مقام ومقام .

٧ - الخلوّة والعزلة :

ومن الرياضات العملية التي يرى ابن سبعين ضرورتها في السفر رياضتا الخلوّة والعزلة .

وإبن سبعين فيما يذهب اليه من ضرورة اصطناع المسافر للخلوة والعزلة متابع لمن سبقه من الصوفية الذين نجد لهم منذ نشأة التصوف ، تحبيداً تاماً

(١) تاريخ الاسلام ، مجلد ٣٠ ، ورقة ٢٧ ب .

(٢) الكواكب الدرية ، ورقة ٣٣٧ ب .

(٣) الكواكب الدرية ، ٣٣٨ أ .

(٤) مجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية ، ص ١٩٨ .

للعزلة والخلوة في مكان للتعبد^(١) ، والذين يستندون في هذا المسلك الى أساس من اعتزال النبي ﷺ وتحشيه في غار حراء قبل نزول الوحي حتى صفت نفسه وتبها لنور النبوة^(٢) .

ويفرق ابن سبئين بين الخلوة والعزلة ، فالخلوة عنده تعني الانقطاع عن الخلق ، ولا كذلك العزلة ، فهي مجرد فرار النفس عن القبيح ولا تقتضي من المعتزل أن يترك صور الناس . وشأن ابن سبئين في ذلك شأن ابن عطاء الله السكندري الذي يميز أيضاً بينها فيرى أن الخلوة انقطاع عن الخلق ، ولا كذلك العزلة لأن المراد من العزلة ترك معاشره الناس لا ترك صورهم ، فلا يكون قلب المعتزل ولا أذنه وعاء لما يأتي به الناس من فضول الكلام فلا يصفو قلبه من هذيان العالم^(٣) .

بهذا الذكر ينادم ربه ، ويتلذذ بالأنس بالقرب منه تعالى ، والذاكر في خلوته بافراطه في الذكر يجد المواعظ العظيمة وينال المراد منها لأن الذاكر إذا ذكر على ما يجب دبره المذكور وهو الله .

ولما كان المراد من الخلوة الفرار الى الله من الخلق^(٤) ، فإن المختلى فيها

(١) المع ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، الرسالة القشيرية ، ص ٥٠ - ٥٢ ، إحياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٠٠ وما بعدها ، ج ٣ ، ص ٦٦ ، وعوارف المعارف بهامش الاحياء ، ج ٢ ، ص ٢٦٦ وما بعدها .

(٢) الفزالي : إحياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٠٢ ، السهروردي البغدادي : عوارف المعارف بهامش الاحياء ، ج ٢ ، ص ٢٦٦ وما بعدها .

(٣) مفتاح الفلاح ، ص ٣٦ ، وكتابتنا : ابن عطاء الله السكندري ، ص ١٥١ .

(٤) الرسالة النورية ، ص ٩٩ .

يستوحش من أبناء جنسه ، ومن كل ما سوى الله . فإذا دام المختلى في خلوته على هذا النحو فإنه يذهل عن نفسه وعن أخبارها بالجملة ، وعن أهله ووطنه ، فيستقيم حاله بذلك .

واعترال المختلى في الخلوة على هذا النحو الذي يصوره ابن سبعين يبين لنا الى أي حد يقطع المختلى صلته بالعالم الخارجي ليعيش في عالم محدود من خلقه الخاص ينطوي فيه على نفسه ، ولعل هذا هو السبب الذي جعل بعض علماء النفس المحدثين الذين درسوا ظاهرة التصوف يقررون أن شخصية الصوفي شخصية « انطوائية » (١) .

والتأمل أيضاً فيما يذكره ابن سبعين عن الخلوة يرى أن من أهم شروطها أن يستوحش المختلى من الناس ومن كل ما سوى الله فيذهل عن العالم الخارجي بالجملة ، وهذا يعني بعبارات أخرى أن يطرح المختلى من ذهنه كل شيء سوى الله ، فلا يبقى في ذهنه إلا فكرة واحدة بعينها تسيطر على شعوره تماماً ، وهي أن الوجود واحد باطلاق وهو وجود الله ، وكل وجود آخر فهو وجود وهمي كاذب ، وإلى ذلك إشارة ابن سبعين بقوله : « فإذا ذكر (صاحب الخلوة) الله وعظم الذكر تكبر الهمة ويضعف كل شيء عنده ، ويبصر الأشياء ساجدة خاضعة لله العظيم ، ويصيبه حال الاخلاص الذي إذا قام به (أي بالمختلى) تفر أمامه الأمور الكاذبة لأنه الافراد المطلق » (٢) .

ويقول ابن سبعين كذلك : « وأيضاً الخلوة الصحيحة التي من أجل الله ،

Thouless (Robert) : An Introduction to the psychology (١) of religion, Cambridge 1923, pp. 236 - 237.

(٢) الرسالة النورية ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

ينبغي أن تكون كلها بالله والله وإلى الله ، ولا يوجد في المحل ذكر أحد غير الله ، وأيضاً من ذكر يحسم .. أتعبته الحواس ، ومن كان كذلك مع نفسه أتعبته الأماني والأوهام ، ومن اعتزل عن ذلك وخلا بجيبه وذكره أعانه (الله) على الجميع ، وملكه من الكل ، وبلغه الى غاية آماله ، ويستميل نفسه الى قول : الله ! الله ! الله ! (١) ، (٢) فيتحقق بذلك بوحدة الوجود .

هذا عن الخلوة عند ابن سبعين ، فأما العزلة ، فهي مجرد « قرار النفس عن القبيح المهلك لها ، لا البعد عن الأهل . بل العارف النبيه هو الذي لا يكون تحت قسمة النوع ، وهو نوع وحده ، ويكون من الناس وهو واحد في الناس » (٣) وابن سبعين يشير بذلك الى المحقق الذي وإن كان مشتركاً مع الناس في النوع ومخالفاً لهم إلا أنه واحد لا مثل له فيهم ، وذلك بما اختص به من التحقيق او العرفان .

٨ - الصوم :

والصوم رياضة أخرى من الرياضات العملية اللازمة للمسافر عند ابن سبعين وعند غيره من الصوفية . وفائدة الصوم عند الصوفية ، كما هي عند ابن سبعين رياضة النفس الإنسانية ، فيقول السهروردي البغدادي ان « آداب الصوفية في الصوم ضبط الظاهر والباطن وكف الجوارح عن الآثام » (٤) ويرى

(١) يقصد ابن سبعين بقوله هنا الله ! الله ! الله ! أن الله (الذي هو الوجود المطلق) هو عين الوجود المقيد وعين الوجود المقدر ، لأن قضية الوجود واحدة (انظر الرسالة الرضوانية ص ٢٥٣) ، وص ٢١١ من هذا البحث .

(٢) الرسالة النورية ، ص ١٠٠ .

(٣) الرسالة النورية ، ص ١٠٠ .

(٤) عوارف المعارف بهامش الاحياء ، ص ٣ ، ص ٢٣٨ .

الطوسي في (اللع) أن الصوم « هو صبر النفس على المألوفات ، وإمساك الجوارح عن جميع شهواتها ، والصائون هم الصابرون » (١) ، ويقول ابن سبعين لمريده : « وما تحتاج اليه أيضاً وظيفه الصوم ، فإنه يخفف رطوبة الأسباب القاطعة عن وجه المطلوب ، ويلين يبوسة الأحوال المانعة من الشأن الموهوب ، وتقل حركة القوى الهولانية ، وتستقيم (القوى) الروحانية ، وتركد الحواس الخمس ، وينام الجسم ، وتستيقظ النفس ، وتعمل ما يجب على ما يجب في الوقت الذي يجب » (٢) .

وينصح ابن سبعين بأن تكون رياضة الصوم وغيرها من الرياضات على حسب قدرة المسافر المبتدى واستعداده الخاص ، فيقول لأبنيه شهاب الدين : « ولا بدّ أن يكون الصوم على قدر طاقته (يعني طاقة المسافر) ، والخلوة كذلك ، والامتناع عن الكلام (٣) .. فمرة يلزم الصوم ويواصل ، وأخرى يمنع من ذلك ، وحيث ظهر الرجحان يعتمد على استعماله (استعمال الصوم

(١) اللع ، ص ٢١٦ .

(٢) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٤٢ .

(٣) هذه الرياضة التي يشير اليها ابن سبعين وهي الامتناع عن الكلام او الصمت ذكرت في القرآن في قوله تعالى لريم : « فكلني واشربي وقرى عينا فاما ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً » (سورة مريم ، آية ٢٦) ، وقد اصطنع هذه الرياضة بعض صوفية المسيحيين مثل القديس الاسباني يوحنا الصليبي الذي كان يصطنع الى جانب العزلة (La solitude) الصمت (La silence) والدعاء او الصلاة (L'oraison) (انظر في تفصيل ذلك : Roger Bastide : Les problèmes de la vie mystique , paris 1931 , p. 52 .

وقد ظهر رجحانه على عدمه كما يقول (، تماماً كالحال في الأدوية المقابلة للأدواء ، (١) .

ويعين ابن سبعين للمسافر الأيام التي يصومها ، فيقول له : « وأنت أعزك الله وأعانك تجعل لنفسك من الصوم الأيام المذكورة في الصحف الشرعية ، فمنها شهر رمضان وست بعده ، وستون قبله ، وعشر ذي الحجة يجملته ، والمحرم بكاله ، والأيام البيض ، والأول من كل شهر » (٢) .

ولكن ابن سبعين كعادته يفلسف الكلام في الصوم ، ويجعله كغيره من الرياضات الأخرى عنده ، منتهياً بالمسافر الى الوحدة المطلقة ، فيقول في ذلك : « وبالصوم يفارق المحقق العالم المجموع الكثير الكليات الطبيعية والعقلية والمنطقية في واحدة ، ويجد المجد المنتظم في شاهده . وإذا استعمله السالك على جادة المخلصين تتحدث الجلالة بمناقبه التي اشتهرت اشتهار الصباح ، ومكارمه التي عمت كل سقع عموم المطر هبت به هبوب الرياح ، وذلك لما يجعل الله فيه من الفضائل البسيطة الخالصة العرية عن شوائب الاحتيال المقدر في مجموعها الذي لا يصح به صدق التحدي ، ولا يمكن فيه فعل التمدي (كذا !) ، ويكون واحداً ، لأن مفهوم ما بسبيله (أي ما بسبيل الصائم) ماهية الوحدة والتوحيد ، والله لا يتكفل إلا لمن هو معه ، وهو أيضاً وبه ومعه الله ، يحرر لنا هويته عندنا فإنها (أي هويته) حرة بالنظر الى ذاته ، والحمد لله وحده » (٣) .

(١) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٨ .

(٣) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .

ومما يلزم المسافر في سفره عند ابن سبعين التوجه الى الله بالدعاء. وهو في هذا متابع للصوفية الذين يصطنعون في سلوكهم ويضمون له آداباً وشروطاً معينة^(١).

وبين ابن سبعين لأبنه شهاب الدين أن الدعاء « لا يكون إلا بالأسماء التي حصرها القرآن .. والدعاء الذي حصله الحديث ، والذي يجمعه المحقق من المقاصد العرفانية ، والذي يجمع من الحروف المتحابة ، وهي المقطعة الموضوعة في أوائل السور ، فإنك إذا دعوت الله بها تعتقد اطلاق القول بكلياتها فإنها كذلك ، وكل القرآن على تكرارها تدور أفلاك أقطابه^(٢) » ،^(٣).

وفائدة الدعاء عند ابن سبعين أنه يستعمل لأمر « منها البركة والنفع المحض ، و (هو) كلمات يتحقق فيها رضوان الله ، ومن تقرب الى المطلوب بما يرضاه نفعه ووقفه وقربه واصطفاه » ،^(٤).

(١) انظر مثلاً : الرسالة القشيرية ، ص ١١٩ - ١٢٢ ، احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٢٧٣ وما بعدها ، ويستند الصوفية في اصطلاح الدعاء الى شواهد من الكتاب والسنة .

(٢) يشير ابن سبعين هنا الى الاربعة عشر حرفاً التي في أوائل السور ، ولها عند علماء الحروف والاسماء أسرار خاصة ، فيقول البوني في (شمس المعارف الكبرى) : « ولكل حرف من الحروف الاربعة عشر التي في أوائل السور معنى وشيء لو اطلع الله تعالى عليها العبد نال كرامة من لدنه » ، ويستند البوني في أن لهذه الحروف أسراراً الى قول النبي لأصحابه « إذا لقيتم العدو غداً فشعاركم حم لا يبصرون » ويقول البوني ان حم من اسماء الله تعالى الباطنة الخزونة ، وله في خواص هذه الحروف مبحث طويل (شمس المعارف الكبرى ، ج ١ ص ٥٩ وما بعدها) .

(٣) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٩١ - ١٩٢ .

(٤) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٨ .

وقد تحدث الصوفية الخالص قبل ابن سبعين في الدعاء وآدابه ، فالقشيري يرى أن الدعاء « مفتاح الحاجة » وهو مستروح أصحاب الفاقات ، وملجأ المضطرين ومتنفس ذوي المآرب » (١) ، ويرى الغزالي أن فائدة الدعاء رد البلاد واستجلاب الرحمة وحضور القلب مع الله فيقول : « فإن قلت : فما فائدة الدعاء والقضاء لا مرد له ، فاعلم أن من القضاء رد البلاء بالدعاء ، فالدعاء سبب لرد البلاء واستجلاب الرحمة كما أن الترس سبب لرد السهم ، والماء سبب لخروج النبات من الأرض .. ثم في الدعاء من الفائدة ما ذكرناه في الذكر ، فإنه يستدعي حضور القلب مع الله .. والغالب على الخلق أنه لا تنصرف قلوبهم الى ذكر الله إلا عند الماس حاجة او إرهاب ملة ، فإن الإنسان إذا مسه الشر فذو دعاء عريض » (٢) .

فالدعاء عند الصوفية الخالص هو التوجه الى الله بالسؤال وقت الحاجة والاضطرار ، أملاً في أن يقضي الله حاجة السائل ، ويكشف عنه الضر الذي هو فيه ، ولا معنى له عندهم غير ذلك .

أما ابن سبعين فيختلف عن هؤلاء الصوفية الخالص في أنه يفلسف الدعاء فيجمله وسيلة الى التحقق بالوحدة المطلقة ، شأنه في ذلك شأن الرياضات العملية الأخرى عنده ، فالدعاء الحقيقي عنده هو الذي ينتهي بصاحبه الى الوحدة المطلقة وهو الذي يشير اليه في (رسالة العهد) بقوله : « والدعاء بالاخلاص سلاح » (٣) ، ويشرح شارح رسالة العهد المقصود بهذه العبارة عند

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١١٩ .

(٢) احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٢٩٨ .

(٣) رسالة العهد ، ص ٢ .

ابن سبعين قائلاً ان « الدعاء بالاخلاص » هو « تعلق الهمة والقصد والجملة بذات الله والهيام بجلاله وزوال الإضافة والفناء في جميع المطالب ومحو الغيرية من قلب المخلص حتى يفنى عن وجوده ، ويصير شاهده هو مشهوده وعابده هو معبوده » (١) !

وهكذا ينتهي الدعاء عند ابن سبعين وتلاميذه بصاحبه الى الفناء عن وجوده بالكلية وإثبات الوحدة في الوجود !

وقد وضع ابن سبعين بعض الأدعية لمريديه ، وهي بليغة الاسلوب ومعبرة عن الوحدة المطلقة ، ويعلم ابن سبعين فيها بصراحة أنه عين الحق ، فمنها على سبيل المثال هذا الدعاء الذي وجدناه في (رسالة التوجه) يناجي فيه ابن سبعين ربه قائلاً : « يا الله ، يا ببد ، يا حق . القبل والبعد ، والقرب والبعد ، والجهة والتوجه ، والإشارة والمشير ، والمسافة الذهنية والحسية مني وإلي ، وأنت المنزه عن ذلك !

« ولا مسافة بيني وبينك لأنك هوية هويتي ، وآنية آنيتي ، بل آنيتك ولا آنيتي ، وهويتك ولا هويتي ، بل أنت أنت ، وقولي تحرم ، ولولا أنك قلت اسأل لم نسأل ، وخاطبتك بلسان شريعتك ، والقصد في ذكرك لا في مسألتك .

« فإن أنعمت ، علي بك يا مقصودي ، يا معبودي ! يا محركي ! يا مسكني ! يا أنا بافراط الاستحقاق والغيبة والسكر وحال المحو .

« يا من هو بضد ذلك ، فأنت في حل من جنتك المقدمة والمؤخرة ،

(١) شرح رسالة العهد ، ص ٥٨ .

المعاجة والآجلة ، الروحانية والجسمانية ، المقيمة والزائلة ، يا من يملكني هذا الملك ، ويثقفني هذا الثقف ، ويحيط بي هذه الاحاطة ، خلصني من كل قاطع يقطعني عنك ، واحمليني الى حضرة تقربني اليك ، وأمن قواي الروحانية من ظلمات الجهل ، واهدني الى أوضح السبل اليك ، وأدله عليك ، (١) .

١٠ - السماع :

ومن الرياضات التي يأمر ابن سبئين المسافر بها رياضة السماع او الانشاد المنغم ، وهي رياضة أباها الصوفية الاوائل لاحداث التواجد في نفس السالك ، وتحدثوا كثيراً عن آدابها وفوائدها (٢) فبين القشيري في الرسالة أن السماع هو « سماع الاشعار بالألحان الطيبة والنغم المستلذة ، إذا لم يمتدح المستمع محظوراً ، ولم يسمع على مذموم في الشرع ، ولم ينجر في زمام هواه ، ولم ينخرط في سلك لهواه » (٣) ، ويقول ان هذا السماع مباح ويستدل على ذلك بأدلة من الكتاب والسنة (٤) . وفائدة الدعاء عنده « توفر الرغبة على الطاعات وتذكر ما أعد الله تعالى لعباده المتقين من الدرجات ويحملة (يحمل المستمع) على التحرر من الزلات ، ويؤدي الى قلبه في الحال صفاء الواردات » (٥) ،

(١) رسالة التوجه ، بمجموعة رسائل ابن سبئين ، ص ٢٠٨ .

(٢) يخصص لها الطوسي في الملح كتاباً مستقلاً ، الملح ، ص ٣٣٨ - ٣٧٤ ، وانظر أيضاً الرسالة القشيرية ، ص ١٥١ - ١٥٨ - والتعرف لذمب أهل التصوف للكلاباذي ، ص ١٦٠ - ١٦١ .

(٣) الرسالة القشيرية ، ص ١٥١ .

(٤) الرسالة القشيرية ، ص ١٥١ - ١٥٢ .

(٥) الرسالة القشيرية ، ص ١٥١ .

ويبين الطوسي في اللع ان « مقصود القوم في السماع الذي يسمعون من القرآن والقصائد والذكر وغير ذلك من أنواع الحكم ، ليس كله لحسن النغمة ولطيب الصوت والتنعم والتلذذ بذلك ، فعلمنا أن المقصود في جميع ما يسمعون ما تصادف قلوبهم من خنس^(١) ما في قلوبهم من المواجيد والأذكار ، فيقوى الوجد بما تصادفه بمشاكلته » (٢) .

ويذكر الكلاباذي أن السماع « استجمام من تعب الوقت ، وتنفس لأرباب الأحوال ، واستحضار الأسرار لذوي الاشغال » (٣) .

فمن كلام أولئك الصوفية الخالص يتبين لنا أن السماع عندهم يعين على الطاعات ، وتجنب الزلات ، وصفاء الواردات ، وهو يقوي الوجد في نفس المستمع ، وهو فوق هذا وذاك استجمام للسالك ، ومتنفس له ، ومعين له على استحضار ما تأخر عنه في السلوك .

أما ابن سبعين فيتفق مع أولئك الصوفية الذين أشرنا اليهم في أن السماع وسيلة الى رد الفاتت من الاحوال ، وحفظها ، والى راحة الفقراء في سلوكهم ، ولكنه يختلف معهم في أنه يفلسف السماع على طريقته ، فيجعل تلك الراحة التي تحدث للنفس في السماع نتيجة تهيئها لقبول الأمر الذي لا من جنس ما يكتسب ، ويعني بذلك علم التحقيق ، وتعلقها بالنظام القديم الذي هو عين الوحدة المطلقة ، فيقول : « والسماع يكون في وقت الحاجة اليه .. لأن

(١) خنس خفساً وخنوساً وخناساً رجع وتنعى وتأخر وانقبض (أقرب الموارد للشروني ، مادة « خنس ») .

(٢) اللع ، ص ٣٦٩ .

(٣) التمرق ، ص ١٦٠ .

السباع يطلب به خمس فضائل : أولها رد الفأثت من الاحوال ، والثاني حفظ ما يحث الملكة ، والثالث استجلاب ما لم يفهم بالمدرک الفقير (لعله يعني به العقل) ، ورابعها حديث النفس بالأمر الذي لا من جنس ما يكتسب ، وخامسها احداث راحة الفقراء .. لأن القلوب في السباع منشرحة ، تنظر ما يخلق فيها وما يحدث عنها من النظام القديم (أي الوحدة المطلقة^(١)) ، (٢).

(١) يقول ابن سبعين في (بد المعارف) : « وغفلوا (أي الفلاسفة) عن البداية الذاتية والمصدر السبيل الكلي الواسع في النظام الجائز المحدث تحت الوحدة المحضة التي هي نفس النظام القديم » (بد المعارف ، لوحة ٤٥) ، ومن هذا يفهم أن النظام القديم عنده ليس شيئاً آخر غير الوحدة المحضة أو الوحدة المطلقة .

(٢) مجموعة رسائل ابن سبعين ، ص ١٨٦ .

الخاتمة

خاتمة البحث

والآن بعد ان انتهينا من دراسة حياة ابن سبعين ومصنفاته ومذهبه دراسة تحليلية ، يمرض لنا هذا السؤال : ماذا يمكن أن يعتبر ابن سبعين ؟ هل يعتبر فيلسوفا أم يعتبر صوفياً ؟

لقد رأينا ان ابن سبعين حينما نشأ في الاندلس قد شارك في دراسة العلوم الشرعية والعقلية ، وتأثر بجميع التيارات الفلسفية التي كانت سائدة في الأندلس في ذلك العصر ، ثم انضم الى جانب ذلك الى طريقة صوفية أندلسية هي الطريقة الشاذلية التي اعتبرناها امتداداً لمدرسة ابن مسرة الصوفي الأندلسي المتفلسف الذي أثرت تعاليمه في جميع الصوفية الاندلسيين ، والتي كانت تمزج التصوف بالفلسفة والتي كان شيوخها كالشاذلي وابن أحلى وابن وهاب يقولون بالوحدة . وبذلك تكون ثقافة ابن سبعين منطوية على عناصر فلسفية وأخرى تصوفية .

على أن بعض المترجمين لابن سبعين كالفاسي كان يرى أن الفلسفة أغلب على ابن سبعين من التصوف ، فيقول : « وكان علم الفلسفة قد غلب عليه (على ابن سبعين) ، فأراد أن يظهره في ستر وخفاء ، وغير مصطلح الفلاسفة في

بعض ألفاظه ، حتى لا تنفر النفس عن مقاله « (١) » .

ويرى ابن تيمية ان ابن سبعين ينتمي الى المشائين فهو بذلك فيلسوف ، فيقول عنه : « وابن سبعين يمتدني حذوهم (الفلاسفة المشائين) ويقول انه مقدم عليهم وعلى غيرهم ويقول انه أنشأ الحكمة التي رمز اليها هرامس الدهور الأولية » (٢) .

وعلى العكس من ذلك كان يرى بعض المترجمين له كابن عبد الملك أنه كان صوفياً منقطعاً لطريقة التصوف ، على نحو ما يتبين من قوله : « درس (ابن سبعين) العربية والآداب بالأندلس عند جماعة من شيوخها ، ثم انتقل الى سبتة ، وانتحل التصوف بإشارة بعض أصحابه (من الصوفية) ، وعكف برهة على مطالعة كتبه (كتب التصوف) ، وتعرض بعد لاسماعها والتكلم على بعض معانيها ، فمالت اليه العامة ، وغشيت محله ، ثم رحل عن سبتة وتجول في بلاد المغرب منقطعاً الى طريقة التصوف » (٣) .

ولو فرض أننا سألنا ابن سبعين نفسه هل كان صوفياً او كان فيلسوفاً لكانت إجابته أنه ليس صوفياً ولا فيلسوفاً ، وإنما هو « محقق » جامع لكل الكالات التي للفقيه والمتكلم والفيلسوف والصوفي ، ويزيد عليها بعلم ليس من جنس ما يكتسب ، وهو علم الوحدة المطلقة ، او علم التحقيق ، فيكون بذلك في رتبة أعلى من رتبة الصوفي والفيلسوف ، او بعبارة أصح يكون في

(١) العقد الثمين ، مجلد ٣ ، ص ٢٩٢ .

(٢) الرسالة السبعينية ، ص ٩١ .

(٣) أورده ابن الخطيب في الاحاطة ، لوحة ٢٨١ .

رتبة لا مقارنة بينها وبين رتبتها او رتبة غيرها (١) .

والذي يبدو من كلام ابن سبعين أنه لم يكن فيلسوفاً من طراز الفلاسفة الآخرين ولا نصيراً للفلسفة من طراز أنصار الفلسفة المعروفين وذلك لأنه ، كما تبين في مواضع كثيرة من بحثنا ، كان لا يجد مناسبة من المناسبات إلا ويطعن في آراء الفلاسفة وفي أشخاصهم يونانيين كانوا او مسلمين ، ويرى أن هؤلاء الفلاسفة على اختلافهم لم يتوصلوا الى الحق ولا كان لهم اليه طريق ، ولا دلوا على الخير ، ولا كان لهم اليه سبيل ، وإنما الخير في النبوة بالذات ، وفي ما يقوله المحقق لأنه وارث النبي ، ولذا جعل ابن سبعين الفيلسوف والنبي ضدن . وهو يتهم على الفلاسفة تهكماً شديداً ، ويطعن في أرسطو وفلسفته طعناً قوياً ، ويذهب الى القول بأنه يسمى الحكيم كما يسمى اللديغ سليماً ، وان حكيمته أزممة ونقمة ! ويجعله « خديماً » للمقرب او المحقق ان رضي المقرب او المحقق بذلك ! ثم هو يعيب على فلاسفة المسلمين تقليدكم الأعمى لأرسطو ويتهم على ابن رشد قائلاً انه لو سمع الحكيم يقول ان القائم قاعد في زمان واحد لقال به ! ويشتم ابن سبعين في حملته على غير ابن رشد من الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا والغزالي في المشرق وابن باجة وابن طفيل في المغرب ناعناً ايام بكل نعت شنيع ، كالجنون والهذيان والمخرقة والجهل !

والذي يبدو كذلك من كلام ابن سبعين أنه لم يكن صوفياً ، لأنه يهاجم الصوفية الخالص ومذاهبهم ، ويصفهم بأنهم لم يصلوا الى الحقيقة ، ووصولهم الذي يزعمونه لا كالوصول ، ويذهب الى القول بأن تصوفهم تصوف صناعي ،

(١) انظر ص ٢٥٩ من هذا البحث .

ويمثل لذلك بتصوف رجال الرسالة القشيرية، وابن العريف والغزالي والرفاعي، ومن نما نحوهم في التصوف السني الخالص، ثم هو يوجه حملته أيضاً الى الحلاج وابن عربي وابن قسي وابن برجان والسهروزي المقتول وغيرهم من أصحاب التصوف الفلسفي، وإذا كان بعضهم يقول بالوحدة فإنها وحدة باطلة في رأيه ولا نسبة بينها وبين الوحدة المطلقة التي يقول بها والتي تعرى عن كل النسب والإضافات، وإذا كان بعضهم يقول بالحلول والاتحاد وما شابه ذلك، فإن هذا كله عنده في التحقيق باطل ووم، وبالجملة فإن الصوفية جميعاً، الخالص منهم والمتفلسفة، لم يحققوا الأمر كما حققه هو، وهو لذلك يستعبد من مذاهبهم بالجملة^(١).

ويبدو ابن سبعين كذلك مختلفاً عن الصوفية الخالص في السلوك، فالصوفية الخالص إذا تكلموا في السلوك ومقاماته وأحواله ورياضاته العملية جعلوا غايته التكامل الخلفي، ولا كذلك ابن سبعين فإنه إذا تكلم عن السلوك أو السفر جعل غايته الوحدة المطلقة، ورد جميع مقاماته ورياضاته العملية إليها، على نحو فيه تعمل ظاهر، فسلوكه إذن مختلف عن سلوك الخالص من الصوفية^(٢)، ولا يمكن إدراجه في عدادهم لذلك، ولهجومه على الصوفية عموماً، وموقفه منهم موقف الناقد العائب.

فإذا قيل: كيف يقال ذلك، وقد كان ابن سبعين صاحب طريقة صوفية؟ يكون الجواب ان ابن سبعين كان صاحب طريقة، ولكنها تختلف تماماً عن الطرق الصوفية الأخرى، والدليل على ذلك ان ابن سبعين يذكر

(١) انظر، ص ٧٦ - ٧٧، ص ٢٦٦ - ٢٦٧ من هذا البحث.

(٢) انظر ص ٤١٠ من هذا البحث.

في اسناد طريقته السبعينية هرمس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والاسكندر
الأكبر والحلاج والشبلي والنفري والحبشي وقضيب البان والشوذي
والسهروردي المقتول وابن الفارض وابن قسي وابن مسرة وابن سينا والغزالي
وابن طفيل وابن رشد وأبا مدين التلمساني وابن عربي والحراقي وعدي (بن
مسافر) ، فطريقة هذا اسنادها لا تكون كسائر الطرق الصوفية في ترتيب
الاسناد ترتيباً زمنياً يقتصر فقط على ذكر شيوخها وينتهي الى النبي ﷺ ،
وإنما تكون طريقة تلفية بمعنى أنها تجمع بين ألقاب من المذاهب الاسلامية
وغير الاسلامية ودون مراعاة للترتيب الزمني ، ومن الطبيعي أن طريقة
كهنه لا بدّ وأن تشتد حملة الفقهاء على صاحبها وعلى المنتسبين اليها ، خصوصاً
وان صاحبها يصرح بأنه يستمد من مذاهب غريبة عن الاسلام كمذاهب
هرمس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والاسكندر الأكبر ! لذلك لم تنش
الطريقة السبعينية كثيراً بعد وفاة صاحبها كما عاشت طرق صوفية أخرى
معاصرة لها ذات اتجاه صوفي سني تربوي كالطريقة الشاذلية ، والطريقة
الأحمدية ، والطريقة الرفاعية ، والطريقة القادرية ، وغيرها من الطرق
الصوفية التي لا تزال تعيش الى يومنا هذا (١) .

وبذلك لا يمكن القول بأن ابن سبعين كان صوفياً فحسب .

وهنا تبدو المشكلة أكثر تعقيداً ، فإنه إذا لم يكن ابن سبعين فيلسوفاً ،
ولم يكن صوفياً فما عساده يكون إذن ؟

الجواب على ذلك ان ابن سبعين كان « فيلسوفاً صوفياً » ، يختلف عن

(١) انظر ص ١٦٦ - ١٧٦ من هذا البحث .

الفلاسفة الخالص ، وعن الصوفية الخالص ، فلم يكن يصطنع النظر العقلي الخالص كالفلاسفة ، ولم يكن يقف عند حد الذوق الخالص كالصوفية .

وبذلك يكون له ناحيتان : ناحية باعتباره فيلسوفاً صاحب مذهب ، وناحية باعتباره صوفياً صاحب أحوال روحية ، وهاتان الناحيتان فيه لا تنفصل إحداهما عن الأخرى ، بل ترتبطان ارتباطاً وثيقاً للغاية .

أ - فن ناحية كون ابن سبئين فيلسوفاً، نجد له مذهباً فلسفياً في تفسير الوجود يعرف بالوحدة المطلقة ، تميزاً له عن المذاهب الأخرى في الوحدة التي تفسح مكاناً للقول بالممكنات بوجه ما، ومهما اختلفت المجالات التي يعرض لها ابن سبئين بالبحث ومهما اختلفت صور التعبير عن آرائه فيها ، فإنها مردودة جميعاً الى أصل واحد ، وملونة جميعاً بلون واحد ، هو لون الوحدة المطلقة ، وبذلك يكون لابن سبئين مذهب يتألف من مجموعة أجزاء بينها اتساق تام وتساند متبادل ، بحيث لا يفهم هذه الأجزاء منفصلاً عن الآخر ، وبحيث يمكننا القول كذلك بأن فلسفته تقوم بأسرها عن أصل واحد ، وتسير في معالجة المسائل نظرية كانت او عملية على نهج معين يلتزمه صاحبه منذ البداية الى النهاية .

والملاحظ كذلك أن تقسيم ابن سبئين لموضوعات فلسفته هو عين تقسيم الفلاسفة لها فهو يبحث في الوجود والمعرفة والمنطق والنفس والعقل والاخلاق النظرية والعملية ، وهي عين الموضوعات التي تشتمل عليها الفلسفة النظرية والعملية عندهم . يضاف الى ذلك ان ابن سبئين يستخدم في التعبير عن مذهبه ، اصطلاحات الفلاسفة ، فن ذلك على سبيل المثال لا الحصر ، استخدامه لاصطلاحات الاول والاولية ، والحق والحقيقة ، والعقل الاول

والمبدع الاول والكلمة ، والصدور والفيض ، والمراتب ، والآنية والهوية
والماهية ، والمطلق والمقيد والمقدر ، والقصد الاول والقصد الثاني ، والنظام
القديم والنظام المحدث الجائز ، والواجب والممكن ، والجوهر والعرض ،
والوحدة واللواحق والإضافات ، والكثرة والاثنيانية ، والخير والشر واللذة
والسعادة ، والخير المطلق ، والعناية الإلهية ، فهذه الاصطلاحات وكثير
غيرها من اصطلاحات الفلسفة شائعة في مصنفات ابن سبطين ، ويستخدمها
في التعبير عن مذهبه في الوحدة المطلقة والتحقيق .

وكان ابن سبطين عالماً بالفلسفة اليونانية والإسلامية ، يدل على ذلك
أجوبته على أسئلة الامبراطور فردريك الثاني ، وسائر مصنفاته ، وكان ابن
سبطين كذلك ينقد الفلاسفة ويرد عليهم بنفس براهينهم ، وبمقتضى طريقتهم ،
وذلك كما فعل - على سبيل المثال لا الحصر - في تأويله لتعريف أرسطو
للنفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة على أنه يتعلق بالنفس
الحيوانية لا الناطقة ، وبأن للكمال أولاً وآخرأ ، فاقضاه ذلك أن يدل على
صدق رأيه براهين منطقية (١) ، وكما فعل أيضاً في ابطال قول الفقهاء
والمتكلمين بمادية النفس بأن ساق أدلة عقلية على فساد قولهم (٢) .

على أنه ليس من الصواب أن نصف ابن سبطين بأنه فيلسوف خالص او
ان نصف مذهب ابن سبطين بأنه مذهب فلسفي بحت إذا اعتبرنا الأنظار
العقلية أخص خصائص الفلسفة ، وذلك لأن مذهب ابن سبطين كان يقوم
أساساً على دعائم الذوق القلبي لا التفكير المنطقي ، وهذا يقودنا الى الكلام
عن ناحية ابن سبطين الصوفية .

(١) انظر ص ٣٤٨ - ٣٥١ من هذا البحث .

(٢) انظر ص ٣٤٥ من هذا البحث .

ب - فإبن سبعين يصطنع منهج الذوق لا العقل في المعرفة ، ويرى أن « الذوق يمشي على الحقيقة ، والعلم يمشي على الشريعة » (١) ، وبذلك يكون منهجه الذي توصل به الى علم التحقيق هو الذوق لا العقل ، وقد قال ابن سبعين نفسه عن علم التحقيق انه « من الأمور التي ليست من جنس ما يكتسب ، وهو من الغرابة بحيث لا يفهمه إلا الفقراء الأخيار » (٢) ، ثم هو يؤمن كذلك في منطقه الذي دعا اليه ، وهو « منطق المحقق » بأنه منطق ذوقي فطري لا يكتسب من التجارب الحسية بالاستقراء ، وإنما هو كامن في النفس كمنياً ، ومباحثه على حد تعبير ابن سبعين نفسه « لا تناها النفوس لا بالجهد ولا بالتجدد ، بل بالنفحات الإلهية ، حتى يبصر الانسان ما لم يبصر ، ويعلم ما لم يعلم ، وتظهر أشياء لا من جنس ما يكتسب » (٣) ، وقد قال ابن سبعين بناء على ذلك بأن المحقق لا حاجة له الى المنطق التقليدي الأرسطي ، فالعلم ليس تصوراً وتصديقاً كما يقول أصحاب هذا المنطق ، وإنما هو معرفة ذوقية تنهأ للمحقق بعد السفر بالانسلاخ عن الموجودات المضافة والمضاف إليها ، وقطع اللواحق على اختلافها ، وهجر كل ما يشعر بالاثنيينية حتى يرى المحقق أن العابد هو المعبود ، والعالم هو المعلوم ، والانسان هو الوجود !

وبالجملة فإن علم التحقيق الذي يؤمن به ابن سبعين هو « في الخلد قبل التصور والتصديق لا بعدهما » (٤) على حد تعبيره .

(١) الرسالة الرضوانية ، ص ٢٧١ .

(٢) الرسالة الرضوانية ، ص ٢٢٨ .

(٣) بد العارف ، لوحة ٧ .

(٤) الاحاطة ، ص ٤٥١ .

فابن سبئين وإن كان عالماً بالفلسفة إلا أنه لا يؤثرها لذاتها ، كما لا يؤمن
بجدوى المنطق في التحقيق ، فهو يرى أن الفلسفة لا تعدو أن تكون أحد
عناصر خمسة لازمة لتكوين المحقق فهي غير مرادة لذاتها ، وفي ذلك يقول
لمريده : « خذ من الفقيه المحافظة (على الأحكام الشرعية) ، ومدلول صيغه
فيها ، ومن الأشعري السياسة بك في مذهبه لا بك ، ومن الفيلسوف الصناعة
الرئيسية والحكمة التي تفيد معرفة الأشياء حسبما تعطيه وتقتضيه طبيعة
البرهان ، ومن الصوفي مكارم الاخلاق والتجرد المحض حتى تجردك وتظفر بك ،
ومن المقرب ماهية كالك الاول والثاني » (١) .

فالفلسفة إذن كما رأينا أحد المكونات اللازمة لمذهب المحقق ، دون أن
يكون المحقق فيلسوفاً كالفلاسفة . ولذلك فإن الحكمة السبئية التي وصفها
ابن سبئين بأنها « تفيد الصورة المتممة للسعيد » ليست — كما يقول شارح
العهد في شرحه لهذه العبارة — الحكمة التي يعينها الفلاسفة بأنها معرفة الاشياء
حسبما تعطيه وتقتضيه طبيعة البرهان ، ولا الحكمة التي يشير اليها الصوفية
بأنها المشاهدة الحاصلة للنفس بالتوجه الى الله ، وإنما هي الحكمة التي يكون
بها تمام الانسان على الحقيقة ، وهي الصورة التي لا يكون فيها زيادة ولا
نقصان ، وهي صورة الوجود من حيث هو مطلق (٢) . وهذه الحكمة السبئية
أعلى رتبة من حكمة الفيلسوف التي تقوم على أساس البرهان ، وحكمة الصوفي
التي تستند الى المشاهدة الذوقية الحاصلة للنفس .

ونحن نخلص مما سبق الى أن ابن سبئين لا يجعل حكته او فلسفته قائمة

(١) رسالة الفتح المشترك ص ٢١٣ ، وانظر أيضاً ص ٢٥٤ من هذا البحث .

(٢) انظر ص ٤٠٠ من هذا البحث .

على الذوق فقط ، ولا على العقل فقط ، وإنما هو يجعلها قائمة على الذوق والعقل معاً . وبذلك لم يكن فيلسوفاً يصطنع النظر العقلي الخالص على نحو ما يصطنعه الفلاسفة الخالص ، ولم يكن صوفياً يصطنع الذوق الخالص في التعبير عن مذهبه ، وإنما كان يلائم بين قضايا العقل وأحوال الذوق ، وإن شئت قلت يزاوج بين الفلسفة والتصوف ، ويخرج من هذا التزاوج بينها فلسفته التي لا هي فلسفة خالصة ولا هي تصوف بحت ، وإنما هي شيء بين بين .

وبذلك نكون قد وضعنا ابن سبعين في موضعه الحقيقي في الفكر الاسلامي ، واختلفنا بذلك عن جميع الباحثين الذين اعتبروا ابن سبعين فيلسوفاً يردد آراء الفلاسفة اليونانيين والمسلمين السابقين عليه دون أن يبتكر شيئاً جديداً ، ومنهم مهرون وماسينيون والدكتور ابراهيم بيومي المذكور ، الذين ذهبوا الى أن ابن سبعين كان فيلسوفاً يقول بنظرية الاتصال بالعقل الفعال ، وإنه كان يردد ترديداً حرفياً ما قاله الفارابي وغيره في هذا الصدد ، ونحن قد نفينا عن ابن سبعين ما قاله أولئك الباحثون عنه في هذا الصدد بنصوص صريحة من كلام ابن سبعين ينعت فيها القائلين باتصال النبي او الفيلسوف بالعقل الفعال بالجهل .

ونحن قد أثبتنا كذلك ان ابن سبعين كان مستقلاً عن فلسفة أرسطو وغيرها (١) ، وبذلك يكون ما حكم به مهرون على ابن سبعين أيضاً من أنه « فيلسوف يمكن ادراجه في المدرسة المشائية العربية القديمة » ، وأتينا إذاً قارئنا بمن سبقه من فلاسفة هذه المدرسة المشائية العربية لم نجد له أصالة (٢)

(١) انظر ص ٢٦٣ وما بعدها من هذا البحث .

Mehren : Correspondance .. etc , pp. 1 - 2, (voir aussi La conclusion) .

غير صحيح ، وما حكم به ماسينيون على ابن سبعين من أنه « أرسطي حاذق » (١) ، وما حكم به لاتور من أن فلسفة ابن سبعين « ليست شيئاً آخر غير الارسطية المترجة بالافلاطونية المحدثه » (٢) ، ليس من الاحكام الصحيحة أيضاً بالنسبة الى ابن سبعين .

ونظرة الى النتائج التي انتهينا اليها في هذا البحث تثبت لنا أن ابن سبعين في فلسفته الصوفية مختلف عن الفلاسفة اليونانيين والمسلمين .

فالوحدة المطلقة التي يؤمن بها ابن سبعين والتي تعرى عن وصف الوحدة لافراط أفرادها ولكونها أنكرت جميع النسب والأسماء، وهي غاية التحقيق عنده تختلف عن الوحدة التي يقول بها بعض فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا ، وهي التي يريان فيها ان واجب الوجود عقل محض ومعقول محض وعقل محض وان هذه الثلاثة فيه واحد (٣) ، فمثل هذه الوحدة التي يقول بها فلاسفة المسلمين في رأيه تمويه وجهل .

وليست الوحدة المطلقة التي يقول بها ابن سبعين أيضاً من نوع الوحدة التي يقول بها بعض متفلسفي الصوفية كابن عربي الذي يفسح في قوله بالوحدة مجالاً للقول بوجود الممكنات ، فإنها وحدة غير حقيقية ، وفلسفته فيها فلسفة مخوذة أي عفنة على حد تعبير ابن سبعين نفسه .

وليست الوحدة المطلقة او التحقيق الذي يقول به ابن سبعين أيضاً مما

Massignon : Recueil de textes .. etc, p. 123 (١)

Lator : Ibn Sabin y su Budd al' Arif, p. 394 (٢)

(٣) انظر ص ٣٧٣ من هذا البحث .

قال به أرسطو او غيره من فلاسفة اليونان والمسلمين ، فيرى ابن سبئين أن « الحق عزيز اعتر على أرسطو وغيره » ، ولذلك فهو يستعبد في رسالته (الفقيرية) من « توقف أرسطو وتشنتت مسائله الإلهية خاصة » ، كما يستعبد من مذاهب غير أرسطو من فلاسفة اليونان مثل ثامسطيوس والاسكندر الافروديسي وفورفوروريوس الصوري وغيرهم لأن علومهم وصنائعهم دون علم التحقيق وفي ذلك يقول : « وأما الفلاسفة بأجمعهم ورؤساؤهم من المشائين ، ورئيس المشائين أرسطو وأتباعه من غير ملة الإسلام والاسكندر الافروديسي وفورفوروريوس القبرسي وأرسطاليس الصقلي فإنهم لم يصلوا اليه (الى علم التحقيق او الوحدة المطلقة) لقصورهم عنه ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله » . ويستعبد ابن سبئين كذلك من « حيرة أبي نصر (الفارابي) وعمويه ابن سينا ، وتردد ابن الصائغ (ابن باجة) وتوبيع (كذا) ابن رشد (١) .

ويرفض ابن سبئين كذلك في نظرية المحقق كل نظريات الفلاسفة اليونانيين والمسيحيين في الكلمة والعقل الأول والعقل الكلبي والنفس الكلية وما إلى ذلك ، ورجته في ذلك أن المحقق لا يعدد الواحد ، ولا يقسمه ، وكل الرتب التي يتحدث عنها أولئك الفلاسفة ، ويفسرون بها صدور الكثرة عن الواحد هي رتب وهمية . وفي ذلك يقول : « وان تخيلت أن الفوز والنجاة والتام والكمال والسعادة والغاية الإنسانية في اتصال الإنسان بالعقل الفعال على مذهب أرسطو وشيعته ، أو بالعقل الكلبي على مذهب بلنياس السهاوي ، أو بالنفس الكلية على مذهب فيثاغورس ، أو بالفصل المتوهم على مذهب ديوجانس ، أو بالكلمة على مذهب هرمس ، فأنت رجل تقسم الواحد ، وتجمعه على ظنه

(١) انظر ص ٢٦٥ - ٢٦٦ من هذا البحث .

وتحسب أنه مختلف في نفسه، والواحد هو الشيء على الإطلاق، والوجود والحق، والاثنتان ضد ذلك^(١)، ويقول أيضاً لمريده ناصحاً: «فدع عنك هذا البحث عن النفس الجزئية والنفس الكلية، وعن العقل الكلي وعقل الكل، والعقول الثواني والذوات المختلف فيها بين المشائين وغيرهم، وبين الشرائع والنواميس وسائر المذاهب. والروح الكلي على مذهب الصوفية، وبالجملة الروحاني والجسماني، فجميع ذلك إليها (إلى الاحاطة أو الوحدة المطلقة) ينصرف^(٢)».

وينكر ابن سبعمين كذلك جدوى المنطق الأرسطي التقليدي، وقد بينا أن له منطقاً خاصاً هو «منطق المحقق»، يقوم على أساس الفطرة والذوق، لا على أساس التجربة والاستقراء، وكان المعتقد من قبل لدى بعض المستشرقين الاسبان مثل لاتور وهرنانديس، ان ابن سبعمين كان فيما عرضه من مباحث المنطق مجرد ناقل عن اخوان الصفا وبروكلس، وأنه لم يقدم في منطقهم شيئاً مبتكراً، وقد أثبتنا خطأ ذلك في الفصل الذي عقدهناه عن منطق المحقق^(٣).

ويختلف ابن سبعمين كذلك مع الفلاسفة في مبحث النفس والعقل، فهو من ناحية لا يتقيد بالتقسيمات التقليدية لقوى النفس ومراتب العقل عندهم، فيضع للنفس أقساماً أخرى غير تلك التي نجدها عن أرسطو والفلاسفة المشائين من المسلمين التابعين له، كنفس المحقق التي تتوسط عنده بين النفس الحكيمة والنفس النبوية، وهذا باعتباره فيلسوفاً يبحث في هذه المسائل، ومن ناحية أخرى ينكر وجود النفس والعقل متميزين على الوجود الواحد المطلق، لأن

(١) بد المعارف، لوجه ٦١ - ٦٢ .

(٢) رسالة الاحاطة، ص ٤٤٥ - ٤٤٦ .

(٣) أنظر ص ٢٩٥ وما بعدها من هذا البحث .

الواحد لا ينقسم ولا يتعدد، وهذا باعتباره محققاً يؤمن بوحدة الوجود المطلقة التي ينتفي معها كل فرق بين مظهر ومظهر ورتبة ورتبة .

وفي دراستنا للأخلاق عند ابن سبئين بيننا كذلك أنه لا يوافق الفلاسفة على رأيهم في السعادة ، ولذة النفس الحكيمية ، ويقرر أن المقرب أو المحقق وحده هو عين السعادة ، وهو عين الخير ، فلا يصح أن يطلق عليه سعيد لذلك ، وقد قال ابن سبئين في ذلك : « وسعادته (أي سعادة المقرب) لا يفهم من مدلولها ما يفهم من السعادة (عند الفلاسفة وغيرهم) فلا يطلق عليه سعيد ، إذ السعادة احسان وجاه ونعمة وخصوص ، وهذه تنافر بصناعتها ذلك ، إذ الأشياء على حقيقتها عنده (لأن المقرب هو عين الوجود المطلق) ، وهو (أي المقرب) بالجملة في حروف التقديس والعبودية الخلافية (نسبة إلى خلافته عن الله) والدعوة الماحية^(١) ... » .

وبذلك يكون ابن سبئين مفكراً متحرراً عن آراء غيره من الفلاسفة ، لا مردداً لآرائهم في الموضوعات التي يعالجها كما قال بعض الباحثين .

وجدير بالذكر أن الأخطاء التي وقع فيها بعض الباحثين من قبل في ما أصدره على ابن سبئين وفلسفته من أحكام كقولهم بأنه ينتمي إلى المدرسة المشائية أو إلى المشائية الممتزجة بالأفلاطونية الحديثة ، وأنه مردد لآراء فلاسفة الإسلام المشائين من قبله ، وأنه لم يكن ذا أهمية في تاريخ الفلسفة الإسلامية^(٢) ، يرجع إلى ثلاثة أسباب :

(١) بد العارف ، لوحة ٤٠ .

(٢) Munk : Mélanges de philosophie Juive et arabe, paris 1921
p. 348.

الأول: أن هؤلاء الباحثين لم يتح لهم دراسة تاريخ حياة ابن سبعين دراسة مفصلة في ضوء بيئته التي نشأ فيها ، وعصره الذي عاش فيه ، كما لم يتح لهم معرفة أساتذته الذين أخذ عنهم والمدرسة الصوفية التي انتمى إليها على وجه مفصل دقيق ، وكل أولئك قد عرضنا له نحن بالتفصيل وبيننا ارتباطه بمذهب ابن سبعين وأثره في تشكيل ثقافته .

والثاني : أن هؤلاء الباحثين لم يعرفوا من مصنفات ابن سبعين إلا القليل والذي لا يمثل حقيقة مذهبه باعتباره محققاً وأكثر اعتمادهم على « الكلام على المسائل الصقلية^(١) » كما لم يميزوا في كلام ابن سبعين في هذا المصنف بين ما هو على طريقة الفلاسفة وبين ما هو على طريقة المحقق . وبذلك لم يتح لهم معرفة مذهب ابن سبعين في التحقيق من مصنفاته الأخرى الهامة التي لا تزال مخطوطة كبد المعارف والفقيرية والألواح والفتح المشترك والرضوانية وغيرها ، وهم بذلك معذورون فيما أصدروه من الأحكام عليه لقلة المادة التي استعانوا بها في بحوثهم عنه .

والثالث : أن صعوبة فهم ابن سبعين ، لانفلاق عباراته في مصنفاته ، كانت تنفر بالباحثين من الاقبال عليه قديماً وحديثاً . فظل مذهب ابن سبعين مجهولاً أو شبه مجهول . فقديماً كان الصوفية أنفسهم كالشاذلية يرون أن

(١) يقول الاستاذ الدكتور مذكور مييناً اعتماد الباحثين من قبل أساساً على هذا المصنف ما نصه : « وأكبر مصدر تعتمد عليه حتى اليوم (بقصد سيادته حتى الأربعينيات ، وذلك قبل كشف المخطوطات الاخيرة) في تعرف نظريات ابن سبعين هو المراسلات التي دارت بينه وبين فردريك الثاني ملك ألمانيا وامبراطورها المتوفى سنة ١٢٥٠م (في الفلسفة الإسلامية ، ص ٦٢) والواقع ان الكلام على المسائل الصقلية هو أقل مصنفات ابن سبعين دلالة على مذهبه في التحقيق كما بيناه من قبل (انظر ص ٣٤٣ - ٣٤٤ من هذا البحث) .

مصنفات ابن سبعين تحتوي على مبهمات وموهمات ، وكان ابن عباد الرندي أحد أئمة الشاذلية في الأندلس ، يرى أن أسلوب ابن سبعين غاية في التعقيد والالغاز إلى الحد الذي جعله يصرح بأنه بعد أن طالع مصنفاته خرج منها صفر اليبدين بخفي حسين^(١) ، وإلى مثل هذا أشار العالم المصري الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد بقوله : « جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته^(٢) » . ولعل هذا كان أيضاً سبباً في احجام الشراح قديماً عن وضع الشروح على مصنفات ابن سبعين ، لما يتصف به من الالغاز الشديد والتعقيد المتعمد ، أو حديثاً فلم يقبل المستشرقون أيضاً على دراسة ابن سبعين دراسة مفصلة لحياته ومذهبه فظل مهملًا ، مع أنهم تناولوا بالبحث المفصل شخصيات صوفية وفلسفية أخرى كالحلاج وابن عربي والغزالي وابن رشد وغيرهم ، وقد صرح أحد المستشرقين الاسبان وهو لاتور بأن كلام ابن سبعين في التحقيق غامض إلى حد يفوق المعقول^(٣) ، وهو ممذور في ذلك لأنه إذا كان يتمذر فهم ابن سبعين على القدامى من الصوفية والفقهاء الذين لغتهم العربية ، فمن باب أولى يتمذر فهمه على المستشرقين .

ونحن نرجو أن نكون بهذه الدراسة التي قدمناها عن حياة ابن سبعين ومذهبه ، قد قمنا ببعض ما يجب علينا من العناية بتراثنا الإسلامي ، ودراسة أهم شخصياته التي كانت مجهولة أو شبه مجهولة ، كما بن سبعين الذي كان

(١) انظر ص ٩١ - ٩٢ ، ١٦٣ - ١٦٤ من هذا البحث .

(٢) انظر ص ٥٠ من هذا البحث .

(٣) Ibn Sabin y su Budd Al'Arif, p. 401. (٣)

يقول عنه بعض الباحثين المعاصرين انه « المفكر النقادة الذي لم يدرس بعد دراسة كافية ولا ثقة به على الرغم مما في آرائه من حصافة وفي أفكاره من عمق ودقة (١) » ، وأنه « الشخصية الغريبة للشائقة بأقوالها وأفعالها ... » ، وأنه « مهمل اجمالاً مخزياً حقاً (٢) » .

والواقع أن ابن سبئين كان من الشخصيات الهامة في تاريخ الحياتين الروحية والعقلية في الإسلام وفيلسوفاً صوفياً صاحب مذهب يتميز عن مذاهب غيره من فلاسفة المسلمين وصوفيتهم . وقد شغل أذهان المسلمين من خصومه وأنصاره زمناً طويلاً بما أذاع من آراء وبما صنف من مصنفات ، فلم يعرفوا حقيقة أمره واختلفوا فيه اختلافاً كبيراً ! ، كما كان من الشخصيات المعروفة أيضاً في الغرب المسيحي في القرن الثالث عشر الميلادي ، فهو قد عرف في بلاط فردريك الثاني بأجوبته على أسئلة الامبراطور فردريك الثاني وعرف أيضاً لدى البابا أنوسنت الرابع في روما على أنه أعلم المسلمين في زمانه ، وعرف لدى بعض فلاسفة المسيحيين مثل رايوندولوليو .

ولا شك أن شخصية كشخصية ابن سبئين تكون بهذا موضوعاً جديراً بالبحث والدراسة ، وهذا هو ما جعلنا نقدم على دراسته غير متهيئين من الصعوبات الجمة التي كانت تصادفنا في دراسته .

(١) الدكتور مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، ص ٦٢ .

(٢) الدكتور عبد الرحمن بدوي: الانسانية والوجودية في الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧م،

ثبت المراجع

مراجع البحث

١ - المراجع العربية :

أ (سيرة ابن سبعين ومصنفاته ومنهجه :

- ١ - ابن الألويسي البغدادي : جلاء العيينين في محاكمة الأحمدين ،
القاهرة ١٢٩٨ هـ .
- ٢ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، طبعة دار الكتب
المصرية ، ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ .
- ٣ - ابن تغري بردي : المنهل الصافي ، نسخة خطية بالمكتبة
الأهلية بباريس رقم . . .
- ٤ - ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ، طبعة دار المنار ١٣٤٩ هـ .
- ٥ - ابن تيمية : كتاب بغية المراد المنهوت بالسبعينية ، في الرد
على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ، بمجموعة فتاوى ابن
تيمية ، مجلد ٥ ، مطبعة كردستان ، ١٣٢٩ هـ ، ص ١ - ١٤٣ .
- ٦ - ابن تيمية : رسالة الفرقان بين الحق والباطل ، القاهرة
١٣٢٣ هـ .

- ٧ - ابن تيمية : نقض المنطق ، القاهرة ١٩٥١ م .
- ٨ - ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، القاهرة ، بولاق ١٣٢١ هـ .
- ٩ - ابن تيمية : جواب أهل الايمان ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ١٠ - ابن تيمية : رسالة العبودية ، مجموعة رسائل لابن تيمية
القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- ١١ - ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ، حيدر آباد ، ١٣٣٠ هـ .
- ١٢ - ابن الخطيب (لسان الدين) : الاحاطة في أخبار غرناطة ،
نسخة فوتوغرافية ، بمكتبة المعهد المصري للدراسات الاسلامية
في مدريد ، وطبع جزء من الاحاطة في القاهرة ١٣١٨ هـ .
- ١٣ - ابن خلدون : تاريخ الدول الإسلامية بالمغرب ، وهو القسم
الأخير من التاريخ الكبير المسمى كتاب العبر وديوان
المتبدأ والخبر ، طبعة دي سلان ، الجزائر ١٨٤٧ م .
- ١٤ - ابن خلدون : المقدمة ، طبعة عبد الرحمن محمد ، القاهرة
(بدون تاريخ) .
- ١٥ - ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، بولاق
١٣٢٩ هـ .
- ١٦ - ابن سبعين : بد العارف ، نسختان فوتوغرافيتان ، الأولى
لنسخة جار الله رقم 1273 ، والثانية لنسخة بغدادي وهبه
باستانبول رقم 833 ، وإشاراتنا في هوامش البحث
للنسخة الأولى .
- ١٧ - ابن سبعين : جواب صاحب صقلية ، نشره شرف الدين
بالتقايا في بيروت ١٩٤١ ، وقدم له كوربان ، بعنوان
« الكلام على المسائل الصقلية » .

مجموعة رسائل ابن سبئين الخطية بالخزانة التيمورية ،

رقم ١٤٩ تصوف وتشمل الرسائل التالية بحسب ترتيبها
في المجموعة :

- ١٨ - رسالة العهد : ص ٢ - ٣ .
- ١٩ - الرسالة النورية : ص ٨١ - ١١٢ .
- ٢٠ - رسالة أولها : « استمع لما يوحى ويستقرأ » ، ص ١١٢ - ١٢٠ .
- ٢١ - الرسالة القوسية : ص ١٢٥ - ١٢٨ .
- ٢٢ - الألواح (أو خطاب الله بلسان نوره) : ص ١٢١ - ١٨١ .
- ٢٣ - رسالة موجهة لابنه شهاب الدين إجازة له بالإرشاد ،
ص ١٨١ - ١٩٣ .
- ٢٤ - وصية أولها : « أعلم هداك الله أن طاعة الله مادة الفضائل
كلها .. الخ » ، ص ١٩٣ - ١٩٩ .
- ٢٥ - رسالة أولها : « أعلم علمك الله حكته أن العلم هو الكمال
الأول .. الخ » ، ص ١٩٩ - ٢٠٢ .
- ٢٦ - وصية أولها : « سلام عليكم حفظكم الله ، حافظوا على
الصلوات .. الخ » ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .
- ٢٧ - وصية أولها : « من استقام في بدايته وحصلها على وجهها
.. الخ » ، ص ٢٠٣ .
- ٢٨ - وصية أولها : « من طلب ظفر ، ومن ظفر ربح .. الخ »
ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .
- ٢٩ - رسالة التوجه : ص ٢٠٦ - ٢٠٩ .
- ٣٠ - رسالة الفتح المشترك : ص ٢٠٩ - ٢١٧ .

- ٣١ - رسالة أنوار النبي : ص ٢١٧ - ٢٢٥ .
- ٣٢ - الرسالة الفقيرية : ص ٢٢٥ - ٢٤٢ .
- ٣٢ - الرسالة الرضوانية : ص ٢٤٤ - ٢٧٧ .
- ٣٤ - رسالة نكرة عرفة : ص ٢٨٢ - ٢٩٢ .
- ٣٥ - رسالة الاحاطة : ص ٤٤٤ - ٤٧٧ .
- ٣٦ - كتاب القسط : ص ٤٧٤ - ٤٧٧ ، وإلى هنا تفتحي رسائل ابن سبعين بالمجموعة التيمورية .
- ٣٧ - ابن سبعين : دعوة حرف القاف ، نسخة خطية بمكتبة برلين رقم 3654 .
- ٣٨ - ابن سبعين : الدرة المضيئة والخفية الشمسية ، نسخة خطية بمكتبة الرباط رقم ٤٧١ .
- ٣٩ - ابن سبعين : لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق ، نسخة خطية بمكتبة آصاف ، رقم 1, 802, 109 .
- ٤٠ - ابن سبعين : رسالة في أسرار الكواكب والدرج والبروج وخواصها ، نسخة خطية بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ١٢ حروف .
- ٤١ - بيعة أهل مكة وهي من انشاء ابن سبعين ، وأوردها بنصها ابن خلدون في تاريخه ، طبعة دي سلان ، ج ٢ ، ص ٤١٦ وما بعدها .
- ٤٢ - ابن شاعر الكتبي : فوات الوفيات ، القاهرة ١٢٩٩ هـ .
- ٤٣ - ابن شاعر الكتبي : عيون التواريخ ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ١٤٩٧ تاريخ .

- ٤٤ - ابن عباد الرندي : الرسائل الكبرى ، طبع فاس ١٣٢٠ هـ .
- ٤٥ - ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ،
القاهرة ١٣٥١ هـ .
- ٤٦ - ابن كثير : البداية والنهاية ، مطبعة السعادة بمصر (بدون
تاريخ) .
- ٤٧ - ابو حيان الأندلسي : البحر ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٤٨ - ابو حيان الأندلسي : النهر المساد من البحر ، على هامش
البحر ، القاهرة ١٣٢٨ .
- ٤٩ - ابو المعالي الشافعي السلامي : غاية الأمان في الرد على
النبهاني ، طبعة سنة ١٣٢٥ هـ .
- ٥٠ - احمد بابا التنبكتي : نبيل الابتهاج بتطريز الديباج ، بهامش
الديباج لابن فرحون ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .
- ٥١ - احمد زروق الفاسي : كتاب قواعد التصوف ، القاهرة ١٣١٨ .
- ٥٢ - حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ،
مطبعة المعارف التركية ، ١٣٦٠ هـ = ١٩٤١ م .
- ٥٣ - الذهبي : تاريخ الإسلام ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ،
رقم ٤٢ تاريخ .
- ٥٤ - الشعمراني (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى ، القاهرة
١٣٤٣ هـ .
- ٥٥ - الصفدي (صلاح الدين خليل بن أبيك) : الوافي بالوفيات ،
نسخة خطية بمكتبة أحمد الثالث بالآستانة رقم ٢٩٢٠ .
- ٥٦ - الغبريني : عنوان الدراية ، فيمن عرف من العلماء في المائة
السابعة ببجاية ، الجزائر ١٣٢٨ هـ = ١٩١٠ م .

- ٥٧ - الفاسي : العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين ، نسخة خطية
بدار الكتب المصرية رقم ١٧٨ تاريخ .
- ٥٨ - مؤلف مجهول : شرح رسالة العهد لابن سبعين بمجموعة
رسائل ابن سبعين الخطية بالخرانة التيمورية رقم ١٤٩
تصوف ، من ص ٣ الى ص ٧٩ .
- ٥٩ - محمد دمرداش الحلوتي : رسالة القول الفريد في معرفة
التوحيد ، بالمجموعة الدمرداشية ، القاهرة ١٣٤٨ هـ = ١٩٢٩ م .
- ٦٠ - محمد دمرداش الحلوتي : رسالة في معرفة الحقائق والمعاني من
قوله تعالى : « ولقد آتيناك سبعاً من المثاني » ، بالمجموعة
الدمرداشية ، ١٣٤٨ = ١٩٢٩ م .
- ٦١ - محمد مصطفى حلمي (الدكتور) : ابن الفارض والحب الإلهي ،
القاهرة ١٩٤٥ م .
- ٦٢ - محمد مصطفى حلمي (الدكتور) الحياة الروحية في الاسلام ،
القاهرة ١٩٤٥ م .
- ٦٣ - المقبلي (صالح بن مهدي) : العلم الشامخ في ايثار الحق على
الآباء والمشايخ ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٦٤ - المقرئ : نفح الطيب ، القاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٤٩ م .
- ٦٥ - المقرئزي : السلوك لمعرفة دول الملوك ، نشر الدكتور محمد
مصطفى زيادة ، القاهرة ١٩٣٦ م .
- ٦٦ - المناوي (عبد الرؤوف) : الكواكب الدرية في تراجم السادة
الصوفية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٦٠ تاريخ ،
ونسخة أخرى برقم ٢٥٩ تاريخ .

- ٦٧ - اليافعي اليمني : مرآة الجنان وعبرة اليقظان فيما يعتبر من حوادث الزمان ، طبعة حيدر آباد ١٣٣٩ هـ .
- ٦٨ - اليونيني البعلبكي (قطب الدين) : ذيل مرآة الزمان ، حيدر آباد ١٩٥٥ م .

ب (المراجع العامة) :

- ٦٩ - القرآن الكريم .
- ٧٠ - كتب الحديث النبوي .
- ٧١ - ابراهيم بيومي مدكور (الدكتور) : في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٤٧ م .
- ٧٢ - اخوان الصفا : الرسائل ، القاهرة ١٩٢٨ م .
- ٧٣ - الادفوي (كمال الدين) : الطالع السعيد لأسماء الفضلاء والرواة بأهل الصعيد ، القاهرة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م .
- ٧٤ - الآمدي (سيف الدين) : الاحكام في أصول الاحكام ، القاهرة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م .
- ٧٥ - ابن أبي أصيبعة : طبقات الاطباء ، مصر ١٢٩٩ هـ = ١٨٨٢ م .
- ٧٦ - ابن اياس : بدائع الزهور في وقائع الدهور ، بولاق ١٨٩٤ م .
- ٧٧ - ابن باجة : قول في اتصال العقل بالإنسان ، نشر آسين بلاسيوس مع ترجمة اسبانية ، مدريد ١٩٤٢ م .
- ٧٨ - ابن حزم الاندلسي : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، القاهرة ١٣٢١ هـ .

- ٧٩ - ابن حزم الاندلسي : جمهرة أنساب العرب ، طبعة ليفي بروفنسال دار المعارف بمصر ١٩٤٨ م
- ٨٠ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، نشر الدكتور عثمان امين ، القاهرة ١٩٥٨ م .
- ٨١ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، ليدن ١٨٩٢ م وشرحا الإشارات ، ١٣٢٥ هـ .
- ٨٢ - ابن سينا : كتاب مبحث عن القوى النفسانية ، نشر فانديك ، القاهرة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .
- ٨٣ - ابن سينا : منطق المشركين ، المطبعة السلفية .
- ٨٤ - ابن سينا : النجاة ، القاهرة ١٩٣٨ هـ
- ٨٥ - ابن سينا : رسالة العشق في مجموعة الرسائل المسماة «جامع البدائع» ، القاهرة ١٩١٧ م .
- ٨٦ - ابن طفيل : حي بن يقظان ، القاهرة ١٣٠٢ هـ .
- ٨٧ - ابن طملوس : كتاب المدخل لصناعة المنطق ، نشر آسين بلاسيوس ، مدريد ١٩١٦ م .
- ٨٨ - ابن عجيبة الحسنى : ايقاظ الهمم في شرح الحكم ، القاهرة ١٣٣١ هـ = ١٩١٣ م .
- ٨٩ - ابن عربي (محيي الدين) : الفتوحات المكية ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .
- ٩٠ - ابن عربي (محيي الدين) : فصوص الحكم ، نشر الدكتور ابو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٦ م .

- ٩١ - ابن عربي (محيي الدين) : اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية ، بأخر تعريفات الجرجاني ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- ٩٢ - ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ٩٣ - ابن عطاء الله السكندري : مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ٩٤ - ابن القاضي : جذوة الاقتباس ، فاس ١٣٠٩ .
- ٩٥ - ابن مريم : البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ، فاس ١٣٠٩ هـ .
- ٩٦ - ابو الملا عفيفي (الدكتور) : نظريات الاسلاميين في الكلمة ، بحث نشر بمجلة كلية الآداب ، مجلد ٢ ، ج ١ ، سنة ١٩٣٤ ، ص ٣٣ وما بعدها .
- ٩٧ - ابو الملا عفيفي (الدكتور) : تعليق على مادة «ابن عربي» بدائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية .
- ٩٨ - ابو طالب المكي : قوت القلوب ، القاهرة ١٣٥١ هـ .
- ٩٩ - ابو الملا عفيفي (الدكتور) : المقدمة والتعليقات على فصوص الحكم لابن عربي ، القاهرة ١٩٤٦ م .
- ١٠٠ - بطرس البستاني : دائرة المعارف ، مادة «ابن هود» .
- ١٠١ - بروكس : الخبز المحض ، نشر باردنهور ، فريبورج ١٨٨٢ م .
- ١٠٢ - البوني (احمد بن علي) : شمس المعارف الكبرى ، طبعة الحاج عبد السلام شقرون ، القاهرة (بدون تاريخ) .
- ١٠٣ - التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ م .

- ١٠٤ - الجامي (عبد الرحمن): الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء ، مع لباب أساس التقديس للفخر الرازي ، مطبعة كردستان ١٣٢٨ هـ .
- ١٠٥ - الجرجاني : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- ١٠٦ - الجويني (أبو المعالي) : الارشاد ، القاهرة ١٩٥٠ م .
- ١٠٧ - الجيلي (عبد الكريم): الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ، القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ١٠٨ - الحفني (الشيخ) : حاشية على شرح ايساغوجي للشيخ زكريا الأنصاري ، القاهرة ١٢٨٢ هـ .
- ١٠٩ - الحلاج (الحسين بن منصور) : الطواسين ، نشر ماسينيون ، باريس ١٩١٣ م .
- ١١٠ - دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة الدكتور أبو ريده ، القاهرة ١٩٥٣ م .
- ١١١ - زامباور : معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي ، ترجمة الدكتور زكي حسن وآخرين ، القاهرة ١٩٥١ م .
- ١١٢ - زكريا الأنصاري (شيخ الإسلام) : شرح ايساغوجي ، القاهرة ١٢٨٢ هـ .
- ١١٣ - زكي نجيب محمود (الدكتور) : المنطق الوضعي ، القاهرة ١٩٥١ م .
- ١١٤ - الساوي (عبد الرحمن بن سهلان) : البصائر النصيرية ، القاهرة ١٣١٦ هـ = ١٨٩٨ .

- ١١٥ - السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، بهامش احياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .
- ١١٦ - السهروردي المقتول : حكمة الاشراف ، وشرح الشيرازي عليها ، إيران ١٣١٣ هـ .
- ١١٧ - السيوطي (جلال الدين) : تأييد الحقيقة العلمية وتشديد الطريقة الشاذلية ، القاهرة ١٣٥٢ هـ = ١٩٣٤ م .
- ١١٨ - السيوطي (جلال الدين) : لب اللباب في تحرير الأنساب ، نشرة Le gundi Batavorum Academiae typogaphs, MDCCXLii
- ١١٩ - الشهرستاني : الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣٢١ هـ .
- ١٢٠ - صاري عبدالله : شرح مثنوي ، طبعة سنة ١٩٢٧ م .
- ١٢١ - صاعد الأندلسي : طبقات الأمم (بدون تاريخ) .
- ١٢٢ - الطوسي (السراج) : اللمع ، طبعة نيكولسون ليدن ١٩١٤ م .
والقاهرة ١٩٦٠ م . نشر الدكتور عبد الحلیم محمود والاستاذ طه سرور .
- ١٢٣ - العاملي (بهاء الدين) : رسالة في الوحدة الوجودية ، مجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان ، مصر ١٣٢٨ هـ .
- ١٢٤ - عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧ م .
- ١٢٥ - علي سامي النشار (الدكتور) : أبو الحسن الششتري ، بحث نشر بمجلة مدريد ، العدد الاول سنة ١٩٥٣ م .

- ١٢٦ - الغزالي (الامام أبو حامد) : احياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .
- ١٢٧ - الغزالي (الامام أبو حامد) : معيار العلم ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .
- ١٢٨ - الغزالي (الامام أبو حامد) : المضمون به على غير أهله ، بهامش الإنسان الكامل للجيلي ، القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ١٢٩ - الغزالي (الامام أبو حامد) : كيمياء السعادة ، مجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ١٣٠ - الفارابي (أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .
- ١٣١ - الفارابي (أبو نصر) : عيون المسائل .
- ١٣٢ - الفارابي (أبو نصر) : الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ، نشر ديتريشي ليدن ١٨٩٠ م .
- ١٣٣ - الفارابي (أبو نصر) : رسالة في معاني العقل ، نشر الأب بويج ، بيروت ١٩٣٨ م .
- ١٣٤ - القشيري (عبد الكريم بن هوزان) : الرسالة القشيرية ، القاهرة ١٣٣٠ هـ .
- ١٣٥ - القفطي : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .
- ١٣٦ - الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، نشر الدكتور عبد الحلیم محمود وطه سرور ، القاهرة ١٩٦٠ م .
- ١٣٧ - محمد مصطفى حلمي (الدكتور) : حكيم الاشراق وحياته الروحية ، مجلة كلية الآداب ، مجلد ١٢ ، ج ٢ ، ديسمبر ١٩٥٠ م .

- ١٣٨ - محمد مصطفى حلمي (الدكتور) : آثار السهرودي المقتول ،
مجلة كلية الآداب ، مجلد ١٣ ، ج ١ ، مايو ١٩٥١ م .
- ١٣٩ - محمد مصطفى حلمي (الدكتور) : المشق (عند ابن سينا) ،
مقال نشر بمجلة الكتاب (عدد خاص عن ابن سينا) ،
القاهرة ، ابريل ١٩٥٢ م . ص ٤٤٧ وما بعدها .
- ١٤٠ - مصطفى عبد الرازق (الشيخ الأكبر) : تعليق على مادة
« تصوف » بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية .
- ١٤١ - الناصري : الاستقصاء لاختبار دول المغرب الاقصى ، طبعة
دار الكتاب ، الدار البيضاء ١٩٥٤ م .
- ١٤٢ - النسفي : التفسير ، القاهرة ١٣٤٤ هـ .
- ١٤٣ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٩٤٦ م .
- ١٤٤ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط ،
القاهرة ١٩٤٦ م .

المراجع الاجنبية

- 145 — Asin Palacios: Ibn Masarra y su escuela, orígenes de la filosofía. Hispanomusulmana; citado según «Obras Escogidas» I, Madrid 1946, PP. 1-216.
- 146 — Asin Palacios: El místico Abu-l-Abbas Ibn Al-Arif, de Almería y su «Mahasin Al-Mayalis», citado según «Obras Escogidas», I, Madrid 1946, PP. 217-326.
- 147 — Asin Palacios: El original árabe de « La disputa del Anso contra Fr. Anselmo Turmeda», publicado en Revista de Filología Española, vol. 1, Madrid 1914, PP. 1-56; citado según « Huelas del Islam», Madrid 1941, PP. 113-161.
- 148 — Asin Palacios : Ibn Al-Sid de Badajoz y su «Libro de los cercos» Kitab Al Hada'ia» publicado en «Al-Andalus» II, 1940, .vol V., PP. 45-154, citado según «Obras Escogidas» II, Madrid 1946, PP. 445-562.
- 149 — Asin Palacios : La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano, Madrid 1934.
- 150 — Asin Palacios: Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre, en Al-Andalus, vol. VII, Madrid 1942, PP. 1-47.
- 151 — Cabanellas (Dario): Frédéric 11 de Sicilia e Ibn Sabin de Murcia. Las «cuestiones sicilianas», Miscelanea de Estudios Arabes y Hebráicos, Granada 1955, Año IV, N. 4, PP. 31-64.
- 152 — Diccionario geográfico, estadístico,, municipal de España, Valencia 1886.
- 153 — Enciclopedia Universal Europeo-Americana.
- 154 — Hernandez (M.C.) : Historia de la filosofía Española, filosofía Hispano-musulmana, Madrid 1957.

- 155 — Hernandez (M.C.) : La metafísica de Avicena, Granada MCMXLIX.
- 156 — Huici Miranda: El reinado del califa Almohade Al-Rasid hijo de al-Ma'mun, apud Hespéris XLI (1954) PP. 9-45.
- 157 — Lator (Esteban): Ibn Sabin de murcia y su «Budd Al-Arif» en Revista Al-Andalus, vol. IX, Madrid 1944, Fasc. 2, PP. 371-417.
- 158 — Palencia (A.G.): Historia de la literatura Arabigo-Espanola, Barcelona 1928.

ب) الفرنسية :

- 159 — Amari (Michele) : Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II, Journal Asiatique, 5ème série I, Paris 1853, PP. 240-274.
- 160 — Aristote : De L'âme, traduction par Tricot, Paris 1934.
- 161 — Asin Palacios : Ibn 'Al-Arif, Mahasin al Magalis, texte arabe, traduction française et commentaire par Miguel Asin Palacios, Paris 1933.
- 162 — Bargés (H.) : Vie du célèbre marabout Cidi Abou Médien, Paris 1884.
- 163 — Bastide (Roger) : Les Problèmes de la vie mystique, Paris 1931.
- 164 — Beaumier : L'Histoire des souverains du Maghreb.
- 165 — Ben Cheneb : Etude sur les personnages mentionnées dans l'Idjaza du Cheikh Abdel Qadir El Fasy, Paris 1907.
- 166 — Carra de Vaux (Baron) : Les penseurs de l'Islam, Paris 1921.

- 167 — Colin (G.S.) : 'Abdel-Haqq el-Badisi, El Maqsad, trad. annotée de G.S. Colin, Archives Marocaines, XXVI (1926), PP. 47-49, et 181-182.
- 168 — Colin (G.S.) : De l'origine grecque des « chiffres de Fès » et de nos « chiffres arabes » J.A., CCXII, PP. 193-215.
- 169 — Duhem : Le système du monde, Paris 1913-17.
- 170 — Gilson (E.) : La philosophie au moyen âge, Paris 1952.
- 171 — Lalande (A.) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1947.
- 172 — Leuba (James) : Psychologie du mysticisme religieux, traduction par Lucien Herr, 1925.
- 173 — Lévi. Provençal : Une héronie de la résistance musulmane en Sicilie au début du XIII siècle, Oriente Moderno, XXXIV (1954) PP. 283-288.
- 174 — Lévi-Provençal : La Peninsule Ibérique au moyen-âge d'après le « Kitab ar-Rawd al-mitâr d'Ibn Abd al-Mumin al-Hemyari, Leiden 1938.
- 175 — Madkour Dr. : L'organon d'Aristote dans le monde Arabe, Paris 1934.
- 176 — Massignon (Louis) : Ibn Sabin et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane, en Mémorial Henri Basset, Paris 1928, II, PP. 124 et suiv.
- 177 — Massignon (Louis) : Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris 1929.
- 178 — Massignon (Louis) : Passion d'Al-Hallaj, Paris 1922.
- 179 — Massignon (Louis) : Art «Tarika», Ency. de l'Islam.

- 180 — Massignon (Louis) : Art «Tasawwuf» Ency. de l'Islam.
- 181 — Mehren (A.F.) : Correspondance du philosophe sùfi Ibn Sabin avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen, Journal Asiatique, VII, série XIV, Paris 1880, PP. 341-454. (extrait 1-113).
- 182 — Munk : Mélanges de philosophie Juive et Arabe, Paris 1927.
- 183 — Octave Depont et Xavier Coppolani : Les confréries religieuses musulmanes, Alger 1897.
- 184 — Renan (Ernest) : Averroès et l'Averroïsme.
- 185 — Zambour : Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam, Hanovre 1927.

(ج) في الانجليزية :

- 186 — Affifi (Dr.) : The mystical philosophy of Myhyid-Din Ibnul'Arabi, Cambridge 1939.
- 187 — Aristotle : The works, ed. Ross.
- 188 — Bel (A.) : Art. «Abu Madyan». Encyclopedia of Islam.
- 189 — Farmer (H.G.) : A history of Arabian music, London 1929.
- 190 — Farmer (H.G.) : The sources of Arabian music.
- 191 — Haskins (C.H.) : Science at the court of Frederik II, in «Studies in the history of medieval science, Cambridge 1927.
- 192 — Huges (T.P.) : A dictionary of Islam, London 1885.

- 193 — Iqbal (Dr. Mohamed) : The reconstruction of religious thought in Islam, Oxford 1934.
- 194 — Kantrowicz : Frederic the Second, London 1931.
- 195 — Lane-Poole (Stanley) : History of Egypt in the Middle ages, London 1901.
- 196 — Macdonald (Dr.) : Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory New York 1926.
- 197 — Macdonald (Dr.) : Art. «Dhikr», Encyclopedia of Islam.
- 198 — Mill (J.S.) : A system of logic, London 1925.
- 199 — Nicholson (R.) : Studies in Islamic mysticism, Cambridge 1953.
- 200 — Nicholson (R.) : Art. «Sufis», Encyclopedia of Religion and Ethics.
- 201 — Plato : The Dialogues, translated by B. Jowett, ed. Oxford 1953.
- 202 — Russel (Bertrand) : History of western philosophy, London 1947.
- 203 — Sarton : An Introduction to the history of science, Baltimore 1950.
- 204 — Thouless (Robert) : An Introduction to the psychology of religion, Cambridge 1928.
- 205 — Townsend (H.C.) : Art. « Purification », (Christian) Encyclopedia of Religion and Ethics.
- 206 — Underhill (Envelyn) : Mysticism, a study in the nature and

development of man's spiritual consciousness, London 1949.

د) في الإيطالية :

- 207 — Amari : Storia dei musulmani di Sicilia, Catani 1939.
- 208 — De Stefano (A.) : Federico II, lecorrenti spirituali del suo tempo, Roma 1923.
- 209 — Nallino : Filosofia «orientale» od « illuminativa » d'Avicenna, en Revista degli Studi Orientali, X (1925).

ه) في الألمانية :

- 210 — Bardenhuver : Die pseudo — aristotelische schrift uber das seine gute bekannt unter der namen «Liber de Causis», Freiburg 1882.
- 211 — Brockelmann (C.) : Geschichte der Arabischen Litteratur, Berlin 1902, Suppl. Leiden 1937-38.
- 212 — Pretzl (O.) : Orientalistische Literaturzeitung, 40 (1937).
- 213 — Schreiner : Zeitschrift Deuten morgenlandischen gesesellschaft, 52 (1898) 528.

و) في التركية :

- 214 — Serefettin Yaltkaya : Sicilya cavaplari Ibni Sabinin Sicilya karli ikinci Frederikn felsefi sorgularina verdigi cevaplarin tercemesder, Istambul 1934.

القهارس

١ - الأعلام

٢ - الفرق والطوائف والمذاهب

٣ - الموضوعات

١ - الاعلام

(١)

- ابراهيم بن ادهم : ٧٨ ، ٤٣٩ .
- ابراهيم (بن محمد بن نصر بن محمد) : ٣٢ .
- ابراهيم مذکور (الاستاذ الدكتور) : ٧ ، ١١ ، ١٧ ، ٣٧١ ، ٤٦٤ ، ٤٦٩ ،
٤٧١ ، ٤٨١ ، ٤٩٣ .
- ابي ابي اصيعة : ٣٧٤ ، ٣٨١ .
- ابن ابي جمرة (الشيخ عبدالله المرسى الاندلسي) : ٤٨ .
- ابن ابي واطيل : ٥١ ، ١٧٣ .
- ابن احدى : ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ٤٥٥ .
- ابن اسرائيل (نجم الدين) : ٥٤ ، ٨١ ، ١٥٥ ، ٢٤٤ .
- ابن الالوسي (البغدادي) : ٢٤ ، ٦١ ، ٦٥ ، ١١٩ ، ٤٧٥ .
- ابن اياس : ٥٠ ، ٥٢ ، ٤٨١ .

ابن باجة (ابن الصائغ) : ٦٨ ، ٨٠ ، ٢٦٥ ، ٢٧٣ ، ٢٧٥ — ٢٧٩ ، ٢٧٩ ،
٤٥٧ ، ٤٦٦ ، ٤٨١ .

ابن برجان : ٤٤ ، ٧٦ ، ٨٠ ، ١٥٦ ، ٢٦٧ ، ٤٥٨ .

ابن تغرى بردى : ٢٣ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ١٤٦ ، ١٥٧ ، ٤٧٥ .

ابن تومرت (محمد المهدي) : ٦٨ ، ٧٨ .

ابن تيمية (تقي الدين) : ٤٣ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٧٢ ، ٨١ ، ٨٥ ،
١١٨ ، ١١٩ ، ١٥١ — ١٥٣ ، ١٥٧ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٧ ،
١٧٥ ، ١٧٦ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٢٤ ، ٢٣٢ ، ٢٤٨ — ٢٨٠ ،
٤٠٤ — ٤٠٦ ، ٤٥٦ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ .

ابن الجوزي : ١٦٥ .

ابن الحاج (ابو البركات البليقي) : ٢٨ ، ١٨٢ ، ١٨٤ .

ابن الحاج (العبدري) : ٢٩٦ .

ابن حبيب : ٣٤ ، ٦١ .

ابن حجر (المسقلاني) : ٢٤ ، ٤٧٦ .

ابن حزم (الاندلسي) : ٣١ ، ٧٦ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٥ .

ابن حنبل (الامام احمد) : ٢٣٣ ، ٣٦٥ ، ٤٤٠ .

ابن الخطيب : ٢٣ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٥ ،
٤٧ ، ٥٤ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٧٢ ، ٨٣ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ،
١١٨ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٤١ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ،
١٦١ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ٤١١ ، ٤٧٦ .

ابن خلاص : ٤٥ ، ٤٦ ، ١٠٩ .

ابن خلدون : ٤٧ ، ٥١ ، ٥٩ ، ٨٣ ، ١٤٣ ، ١٥٠ ، ١٥٥ — ١٥٦ ، ١٧٣ ،
١٨٢ ، ٢١٩ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤٧٦ ، ٤٧٨ .

ابن خلكان : ٣٦٧ ، ٤٧٦ .

ابن دارة : ٢٨ ، ٢٩ .

ابن دريد : ٢٨ ، ٢٩ .

ابن دقيق العيد (تقي الدين) : ٥٠ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٤٧٠ .

ابن دهاق (ابو اسحاق بن المرآة) : ٣٧ — ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٧٢ ،
٧٤ ، ٨٠ ، ٢١٩ ، ٤٥٥ .

ابن دوسكين : ١٦٥ .

ابن الديث (عك بن عدنان) : ٣١ .

ابن رشد : ٦٨ ، ٨٠ ، ١٦٩ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ٢٦٥ ، ٣١٢ ، ٣١٩ ،
٣٣٥ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٩ ، ٤٥٧ ، ٤٥٩ ، ٤٦٦ ،
٤٩٤ ، ٤٨٢ ، ٤٧٠ .

ابن السيد البطليوسي : ٧٠ .

ابن سينا : ٦٩ ، ٨٠ ، ١٦٩ ، ٢٦٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٩ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ،
٣١١ ، ٣٢٥ ، ٣٣٠ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٨ ، ٣٧١ ،
٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٦ — ٣٧٧ ، ٣٩١ ، ٤٥٧ ، ٤٥٩ ،
٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٨٢ ، ٤٨٧ ، ٤٩٦ .

ابن شاعر (الكتبي) : ٢٢ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٧ ، ٥٠ ،
٥٣ ، ٥٤ ، ٦٠ ، ٦٣ ، ٩٨ ، ١١٨ ، ١٢٧ ، ١٣١ ، ١٤٦ ،
١٦١ ، ١٦٦ ، ٤٧٨ .

ابن الشاهد (غافق بن علقمة) : ٣٠ ، ٣١ .

ابن شنب (محمد) : ٤٩٢ .

ابن طفيل : ٦٨ ، ١٤٤ ، ١٦٩ ، ٣٧٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٩ ، ٤٨٢ .

ابن طموس : ٤٤ ، ٦٨ ، ٧٨ ، ٤٨٢ .

ابن عباس الملقب : ٧٣ .

ابن عبد الملك : ٤٥ ، ٩٣ ، ١٦١ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ٤٢٤ ، ٤٥٦ .

ابن عجيبة الحسنى : ١٧١ ، ٢٩٠ ، ٤٨٢ .

ابن عربي : ٨ ، ١٤ ، ٤٤ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٠ .

٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ،

١٦٠ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٩ ، ١٧٣ ، ١٨٧ ، ٢٠٥ ، ٢١٦ ،

٢٢٤ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٤٠ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ،

٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٨٠ ، ٢٩٠ ، ٢٩٦ ، ٣٨٢ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ،

٤٠٥ ، ٤١٢ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤٣٢ — ٤٣٣ ، ٤٥٨ ،

٤٥٩ ، ٤٦٥ ، ٤٧٠ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ .

ابن العربي (القاضي أبو بكر) : ٢٩٦ .

ابن العريف (أبو العباس) : ٣٨ ، ٤٤ ، ٧٦ ، ٧٧ — ٧٨ ، ٤١٠ ، ٤٥٨ ،

٤٩٢ .

ابن عطاء الله السكندري : ٤٨ ، ١٧٥ ، ٤١٢ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٢ ،

٤٢٤ ، ٤٤٢ ، ٤٨٣ .

ابن العماد (الحنبلي) : ٢٤ ، ٢٧ ، ٣٧ ، ٦١ ، ٦٥ ، ١٤٢ ، ٤٧٩ .

ابن غيلان : ٢٧٠ ، ٤٢٤ .

ابن الفارض : ١٤ ، ٥٠ ، ٥٦ ، ٧٣ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ،
١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٩ ، ٢٢٤ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٧٧ — ٢٧٨ ،
٢٨٠ ، ٤٥٩ ، ٤٠٥ ، ٢٨٠ .

ابن فرحون : ١٨٢ ، ٤٧٩ .

ابن فورك (أبو بكر) : ١٦٤ ، ٣٦٧ .

ابن القاضي : ٣٧ ، ١٦٣ ، ٤٨٣ .

ابن قرياص (الفقيه أبو الحسن علي) : ٥٠ .

ابن قسي : ٤٤ ، ٥١ ، ٦٨ ، ٧٦ ، ٨٠ ، ١٥٦ ، ١٦٩ ، ١٧٣ ، ٢٦٧ ،
٤٥٨ ، ٤٥٩ .

ابن كثير : ٢٣ ، ٢٦ ، ٣٤ ، ٤٣ ، ٥٥ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٨٣ ، ١٥٤ —
١٥٥ ، ١٧٥ ، ٤٧٩ .

ابن لباج : ٧٣ .

ابن مبشر (أبو يعقوب) : ٧٣ .

ابن مريم : ٧١ ، ٧٢ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ٤٨٣ .

ابن مسره (القرطبي) : ٧٥ — ٧٦ ، ٧٧ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ١٦٩ ، ٢٦٧ ،
٤٥٥ ، ٤٥٩ .

ابن مطرف : ٧٣ .

ابن المؤخر (عبد الواحد) : ٧٣ .

ابن هود (أبو الحسن الزاهد) : ١٥٩ — ١٦٠ ، ١٨٧ .

ابن هود (الامير عبد الله) : ٢٦ ، ٣٣ ، ١٨٣ .

- ابن وصلة (أبو محمد عبد الرحمن) : ٧٢ .
- أبو اسحق التجيبي : ١٦٤ ، ١٦٥ .
- أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) : ٤١٢ .
- أبو بكر الميورقي : ٧٦ .
- أبو ثور (الامام) : ١٢٥ .
- أبو جعفر بن عبد الحق بن سبعين (شهاب الدين) : ٤١٦ ، ٤٤٥ ، ٤٤٧ ، ٤٧٧ .
- أبو جهل : ٣٦٦ ، ٢٦٢ .
- أبو الحسن (علي بن يحيى الجزائري) : ٨١ .
- أبو الحسن (اللوذقي) : ٧٣ .
- أبو حنيفة (الامام) : ١٢٥ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥ .
- أبو حيان (الاندلسي) : ٧٣ ، ٧٤ ، ٤٧٩ .
- أبو ريذة (الامتاذ الدكتور محمد عبد الهادي) : ٤٨٤ .
- أبو سليمان السجستاني : ٢٤١ ، ٢٤٢ .
- أبو طالب بن سبعين الفافقي : ٣٣ ، ١٦٩ ، ١٨٣ .
- أبو طالب المكي : ١٦٥ ، ٢٩٦ ، ٤٨٣ .
- أبو العباس المرسي : ٤٩ ، ١٧٤ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٤ .
- أبو العباس الميورقي : ٤٥ ، ٤٨ ، ٦١ ، ٦٥ .
- أبو العلا عفيفي (الامتاذ الدكتور) : ٤٤ ، ٨٠ ، ٢١٤ ، ٢٣١ ، ٢٤٠ ، ٢٨٠ ، ٤٠٣ ، ٤٣٢ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٩٤ .

ابو الفدا : ١٠٩ .

أبو مدين (التلمساني) : ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٨٧ ، ٤٥٩ ، ٤٩٢ ،
٤٩٤ .

ابو نوى (الشريف محمد الاول) : ٥١ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٥٩ .
أحمد بابا التنبكي : ٢٤ ، ٦٥ ، ٨٢ ، ١٥٠ ، ١٦٣ ، ٤٧٩ .

أحمد تيمور (باثا) : ١٤٥ .

أحمد الثالث : ١٣١ ، ٤٧٩ .

أحمد زروق (الفاسي) : ٩٠ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٥ — ١٧٤ ، ٢٩٦ ،
٤٧٩ .

أدريس (عليه السلام) : ٨٥ ، ٩٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ٤٣٦ .

الادفوى (كمال الدين) : ٥٠ ، ٤٨١ .

أرسطاليس الصقلي : ٢٦٥ ، ٤٦٦ .

أرسطو : ٨ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٨٠ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٣٣ ، ١٤١ ، ١٦٩ ،
١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ٢٣٤ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٨٣ ،
٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣١٥ ، ٣٣١ ،
٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٨ — ٣٥١ ،
٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ ،
٣٧٩ ، ٤٥٧ ، ٤٥٩ ، ٤٦١ ، ٤٦٤ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٩٢ ،
٤٩٤ .

الاسكندر الانروديسي : ١١١ ، ١١٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ،
٣٦٠ ، ٣٦٩ ، ٤٦٦ .

- . الاسكندر الاكبر (ذو القرنين) : ١٤١ ، ١٦٩ ، ٣٠٥ ، ٤٥٩ .
- . اسماعيل الرعيني : ٧٦ .
- . الاسود الاتقطع : ١٦٥ .
- . الاثعري (الامام أبو الحسن) : ١٠٧ ، ٣٦٦ .
- . افلاطون : ٨٠ ، ٨٢ ، ١٣٣ ، ١٤١ ، ١٦٩ ، ٢٦٧ ، ٣٠٢ ، ٣٧٤ .
- . ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٤٥٩ ، ٤٩٥ .
- . افلوطين السكندري : ٢٠١ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، ٣٣١ .
- . اكسافيه كوبولاني : ٤٩٤ .
- . الالبيري (محمد بن عيسى) : ٧٦ .
- . الفونسو الثالث (القديس) : ١٨٣ .
- . الأمري (سيف الدين) : ٣٠٠ ، ٤٨١ .
- . أمري : ٧ ، ٣٥ ، ٦١ ، ٩٩ ، ١١٦ ، ١٤٦ ، ١٨٣ ، ٤٩٢ ، ٤٩٦ .
- . أنورهيل (ايفيلين) : ٤٩٥ .
- . أنكساجوراس : ٢٨٠ .
- . انوسنت الرابع (البابا) : ١٤ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ٤٧١ .
- . الأوزاعي (الامام) : ١٢٥ .
- . اوكتاف دي بونت : ٤٩٤ .

(ب)

- . السباديسي (عبد الحق) : ٤١ ، ٧٢ ، ٤٩٣ .

بارجيه : ٤٩٢ .

باردنهاور : ٣٢٣ ، ٤٨٣ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ .

الباقلاني (ابو بكر) : ٣٦٦ .

بالنثيا (آنخل جونثالث) : ٣٥ ، ٨٠ ، ١٨٧ ، ٤٩٢ .

بدر الدين بن جماعه : ٧٤ .

برتزل (اوتو) : ٩٩ ، ٤٩٦ .

بروكلس : ٢٩٧ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٤٦٧ ، ٤٨٣ .

بروكلمان : ٣٢ ، ٣٨ ، ٦١ ، ٨٨ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٩ ،

١٣٥ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٥ ، ١٥٠ ، ٤٩٦ .

البستاني (بطرس) : ١٦٠ ، ٤٨٣ .

البسطامي : ٨٥ ، ١٤٢ ، ٤٤١ .

البسطامي (ابو يزيد) : ٦٤ ، ٢٦٧ .

بغدادلي وهبة : ١٠٤ ، ٤٧٦ .

بل : ٤٩٤ .

بلاسيوس (آسين ميغل) : ٤٤ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ،

١٨٧ ، ٣٧٤ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ .

البلفيقي (محمد بن ابراهيم) : ١٥٠ .

البلنسي (يحيى بن احمد بن سليمان) : ٢٥ ، ٣١ ، ٤١ ، ٤٣ ، ١٠١ ،

١٥٨ ، ١٧٢ .

بلنياس السماوي : ٢٨٣ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٤٦٦ .

بومييه : ١٠٩ ، ٤٩٢ .

البوني (أبو العباس أحمد) : ٣٧ ، ٣٨ — ٣٩ ، ٤١ ، ٨٣ ، ١٤١ ، ٢٩٦ ،

٤١٢ ، ٤٣٤ ، ٤٤٧ ، ٤٨٣ .

بويج (الاب) : ٤٨٦ .

(ت)

تاونسند : ٤٩٥ .

تريكو : ٣٤٥ ، ٤٩٢ .

الظمساني (ابن أبي حجلة) : ٥٦ .

الظمساني (أبو الحسن بن برغوش) : ٥٦ .

الظمساني (عفيف الدين) : ٤٩ ، ٥٠ ، ٧٣ ، ٨٠ ، ٨١ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ،

١٥٦ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٨٧ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

توفيق الطويل (الاستاذ الدكتور) : ١٧ .

القهانوى : ٢٨٩ ، ٣١٥ ، ٤٨٣ .

(ث)

ثامسطينوس : ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٣١٩ ، ٤٦٦ .

ثاولس (روبرت) : ٤٤٣ ، ٤٩٥ .

(ج)

جارالله : ١٠٤ ، ١٠٥ .

جارسيا جوميز : ٧٠ .

جالينوس : ٣٦٩ .

الجامي (عبد الرحمن) : ٤١٥ ، ٤٨٤ .

الجزلى (ابو الحسن) : ٥٠ .

الجرجاني : ٣١٧ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤٨٤ .

جريجوري التاسع (البابا) : ١٨٥ .

جعفر الصادق (الامام) : ٢٦٧ .

جماز بن ابي فليته : ٥٥ .

الجنيد (ابو القاسم) : ٤١٠ ، ٤١٧ .

جويت : ٣٠٢ .

الجويني (امام الحرمين ابو المعالي) : ٣٨ ، ٧٤ ، ١٥٣ ، ٢٦٢ ، ٣٦٦ ،

٤٨٤ .

جيلسون (اتين) : ١٧٧ ، ١٨٢ ، ٤٩٣ .

الجيلي (عبد الكريم) : ١٢٩ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٣٦٧ ، ٤٠٣ ،

٤٨٤ ، ٤٨٦ .

(ح) .

حاجي خليفة : ٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٣ ، ٤٧٩ .

حارثة : ٢٨٩ .

حازم : ٢٨ .

الحبشي : ١٦٩ ، ٤٥٩ .

الحراني (ابو الحسن) : ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤١ ، ١٦٩ ، ٤٥٩ .

حسن الزين : ١٧ .

حسين مؤنس (الاستاذ الدكتور) : ١٠٥ .

حسين نصار (الاستاذ الكبير) : ١٤٥ .

الحفني (الشيخ) : ٣٠٥ ، ٤٨٤ .

الحلاج (الحسين بن منصور) : ٧٣ ، ٧٨ — ٧٩ ، ٨٠ ، ١٦٩ ، ٢١٥ ،

٢٦٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٧٠ ، ٤٨٤ ، ٤٩٣ .

(د)

داود (الامام) : ١٢٥ .

دوهيم : ٣٦٠ ، ٤٩٣ .

دي استفانو : ٤٩٦ .

دي بور : ٤٨٤ .

ديتريصي : ٢٧٦ ، ٤٨٦ .

دي سلان : ٤٦ ، ٤٧ ، ٦١ ، ٤١١ ، ٤٧٦ ، ٤٧٨ .

ديوجانس (الكلابي) : ٢٨٣ ، ٣٥١ ، ٣٩٦ ، ٣٧٠ ، ٤٦٦ .

(ذ)

الذهبي : ٢٣ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٧ ، ١٤٦ ، ١٥٤ ،

١٥٧ ، ١٦٨ ، ٤٤١ ، ٤٧٩ .

نو النون المصري : ٢٩٢ ، ٤٣٨ .

(ر)

الرازي (فخر الدين) : ١٥٢ ، ١٥٣ ، ٢٦٢ ، ٤١٥ ، ٤٨٤ .

رسل (برتراند) : ١٧٩ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٤٩٥ .

الرئيسيد (الخليفة ابو محمد عبد الواحد) : ٤٢ ، ٤٦ ، ١٠٩ ، ١٨٤ .

الرفاعي (الامام احمد) : ٤٥٨ .

الرندي (ابن عباد النفزي) : ٧٧ ، ٩١ ، ١٦٢ — ١٦٤ ، ١٧٤ ، ٤٧٠ ،

٤٧٩ .

ريبرا : ١٨٧ .

ريموندو لوليو : ١٤ ، ١٨٦ — ١٨٧ ، ٤٧١ .

رينان (ارنست) : ٤٩٤ .

رينود : ١٠٩ .

(ز)

زامباور : ٥١ ، ٤٨٤ ، ٤٩٤ .

الزرگسي : ٦١ .

زكريا الانتصاري (الشيخ) : ٣٠٥ ، ٤٨٤ .

زكريا بن عبد الواحد بن ابي حفص (السلطان) : ٥٣ ، ١٤٣ .

زكي محمد حسن (الاستاذ الدكتور) : ٥١ ، ٤٨٤ .

زكي نجيب محمود (الاستاذ الدكتور) : ١٧ ، ٣٠٠ ، ٤٨٤ .

(س)

سارتون (جورج) : ٣٨ ، ١٤٥ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ٤٩٥ .

الساوي (عبد الرحمن بن سهلان) : ٣١٨ ، ٣٢٦ ، ٤٨٤ .

السراج الطوسي : ٩٠ ، ٣٨٧ ، ٤٢٦ ، ٤٣٨ ، ٤٤٥ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٨٥ .

سقراط : ١٣٣ ، ١٦٩ ، ٣٤٢ ، ٤٥٩ .

السكوني (أبو بكر بن خليل) : ٤٧ ، ١٥٠ .

السلامي (أبو المعالي الشافعي) : ٤٣ ، ١٥٢ ، ١٦٠ ، ٤٧٩ .

السلوي (عبيد الله محمد بن محمد بن محمد الحسن) : ١٢٢ .

السهورودي البغدادي : ٤٩ ، ٥٠ ، ١٧٣ ، ٣٨٧ ، ٤١٠ ، ٤١٩ ، ٤٢٢ .

٤٤٢ ، ٤٤٤ ، ٤٨٥ .

السهورودي المقتول (حكيم الاشراق) : ٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ١٦٥ ، ١٦٩ ،

٢٦٧ ، ٢٩٥ ، ٣١٥ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٨٥ ، ٤٨٧ .

السيوطي (جلال الدين) : ٢٧ ، ٤٨٥ .

(ش)

الشاذلي (الامام أبو الحسن) : ٤٨ ، ٤٩ ، ١٧٤ ، ٢٩٦ ، ٤١٢ ، ٤١٨ ،

٤٢٤ .

الشاطبي (ابن سراقه) : ٤٩ .

الشاطبي (أبو عبدالله المعافري) : ٤٨ .

الشافعي (الامام) : ١٢٥ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥ .

الشبلي : ١٦٩ ، ٤٥٩ .

شتاينشneider : ٦٠ .

الشرطوني : ٢٨ ، ٤٣٤ ، ٤٥١ .

شربير : ٣٢ ، ٤٩٦ .

الشتقري (أبو الحسن) : ٣٠ ، ٣١ ، ٧٣ ، ١٠٤ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ،

١٦٩ ، ١٧٠ — ١٧٢ ، ١٨٧ ، ٢٤٥ ، ٤٨٥ .

الشعراني (عبد الوهاب) : ٢٤ ، ٣٤ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ١٥٠ ،

١٦٢ ، ٢٧٨ ، ٤١٨ ، ٤٧٩ .

شقرون (عبد السلام) : ٤٨٣ .

شمس الدين يوسف الاول (الملك المظفر) : ٥٨ .

الشهرزوري : ٧٩ .

الشهرستاني : ٤٨٥ .

الشوذي (أبو عبدالله الاشبيلي المعروف بالحلوى) : ٢١ — ٧٢ ، ٧٣ ،

١٦٩ ، ٤٥٥ ، ٤٥٩ .

الشيرازي : ٤٨٥ .

(ص)

ساري عبدالله : ٢٤٦ ، ٤٨٥ .

صاعد الاندلسي : ٧٠ ، ٤٨٥ .

الصفار : ٧٣ .

الصفدي (صلاح الدين خليل بن ابيك) : ٩٩ ، ١٣١ ، ٤٧٩ .

صفي الدين (عبد المؤمن) : ١٤٥ .

صفي الدين (الهندي) : ٥٣ .

صلاح الدين الايوبي (السلطان) : ٥٢ .

(ط)

طه عبد الباقي سرور (الاستاذ) : ٤٨٥ .

(ظ)

الظاهر بيبرس : ٥٢ ، ٦٢ .

(ع)

عامر البوصيري : ٢٤٥ .

العالمي (بهاء الدين) : ٤٨٥ .

عبدالحليم محمود (د. الامام الاكبر) : ٤٨٥ .

عبد الرحمن بدوي (الاستاذ الدكتور) : ٦٤ ، ٨٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ،

١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٣١ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ،

١٣٨ ، ٤٧١ ، ٤٨٥ .

عبد الرحمن محمد : ٤٧٦ .

- عبد العزيز المنوفي : ٧٣ .
- عبد الغفار القوصى : ٧٣ .
- عبد القادر الفاسي : ٤٨٢ .
- عبد المؤمن بن علي : ٦٨ .
- عثمان أمين (الاستاذ الدكتور) : ٤٨٢ .
- عثمان بن عفان (رضى الله عنه) : ٤١٢ .
- العجمي (الايكي) : ٧٣ ، ١٦٥ .
- عدنان : ٣١ .
- عدي بن مسافر : ١٦٩ ، ٤٥٩ .
- العزيز بن عبد السلام : ٥٠ .
- علي بن ابي طالب (رضى الله عنه) : ٤١٢ .
- علي بن يوسف : ٤٤ .
- علي سامي النشار (الاستاذ الدكتور) : ١٧٢ ، ١٧٤ ، ٤٨٥ .
- عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) : ٤١٢ .

(غ)

- الفبريني : ٢٣ ، ٤٦ ، ٥٤ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٩٣ ، ١٦٠ ، ١٦٦ ، ١٧٠ ،
- ٤٧٩ .
- الفرناطي (محمد بن احمد الشريف) : ٢٨ .

الغزالي (الامام ابو حامد) : ٤٤ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٦ ، ١٦٥ ، ١٦٩ ،
٢٣٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٩ ، ٣٠٧ ، ٣٢٠ ، ٣٢٥ ، ٣٢٧ ،
٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٧٣ ، ٣٧٧ — ٣٧٨ ، ٣٨١ ، ٤١٠ ، ٤٢٨ ،
٤٣٧ ، ٤٤٢ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٧٠ ، ٤٨٦ .

(ف)

الفارابي (ابو النصر) : ٦٩ ، ٨٠ ، ٢٦٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠٨ ، ٣٢٩ ، ٣٢٨ ،
٣٤٦ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٨ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ،
٣٧٣ ، ٣٧٥ — ٣٧٦ ، ٣٧٩ ، ٣٩٣ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٤٥٧ ،
٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٨٦ .

فارمر : ١٤٥ ، ٤٩٤ .

الفاصي : ٢٢ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٥٢ ، ٥٦ ،
٥٨ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٧٤ ، ٩٤ ، ١١٧ ، ١١٨ ،
١٢٩ ، ١٣٥ ، ٤٥٥ ، ٤٨٠ .

فانديك : ٤٨٢ .

الفرغاني : ١٥٦ ، ٢٤٥ .

فردريك الثاني (الامبراطور) : ١٤ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٧٩ ، ٩٩ ،
١٠١ ، ١٠٨ — ١١٧ ، ١٧٨ — ١٨٢ ، ١٨٤ ، ١٨٦ ، ١٩٦ ،
٢٢٥ ، ٢٣٤ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٦٤ ، ٢٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٤٤ ،
٣٤٥ ، ٣٥١ ، ٤٦١ ، ٤٦٩ ، ٤٧١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ،
٤٩٦ .

فورغوريوس (السوري) : ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٣٠٤ ، ٤٦٦ .

فيثاغورس : ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٤٦٦ .

الفيروزا بادي : ٢٩ ، ٣٣ ، ٩٩ ، ١٠٠ .

نيلون : ٢٨٠ .

(ق)

القسطلاني (قطب الدين) : ٥٠ ، ٥١ ، ١٥١ ، ١٦٧ ، ٢٣٦ ، ٤٢٩ .

القشيري (عبدالكريم بن هوازن) : ٢٩٦ ، ٣٦٧ ، ٣٨٠ ، ٣٨٧ ، ٤١٧ ،

٤٢٦ ، ٤٢٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤٨ ، ٤٥٠ ، ٤٨٦ .

قضيبي البان : ١٦٩ ، ٤٥٩ .

القنطي : ٣٣٧ ، ٤٨٦ .

القوري (ابو عبدالله) : ١٦٤ .

القونوي (صدر الدين) : ٨٠ ، ٨١ ، ١٥٣ ، ١٦٠ ، ٢٤٠ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ،

٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(ك)

كابانلاس (داريو) : ٣٤ ، ١٧٨ ، ١٨٣ ، ٤٩١ .

الكامل الايوبي (الملك) : ١٧٩ ، ١٨٠ .

كانتروفتر (ارنست) : ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ٤٩٥ .

كرادي فو : ٤٩٣ .

الكرماني (ابو الحكم عمرو) : ٧٠ .

الكلابادي : ٣٨٧ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٨٦ .

كليمنت : ٢٨٠ .

كمال الدين ابن المراغي : ٤٩ .

كوربان (هنري) : ١١٦ ، ٤٧٦ .

كولان : ٢٩ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٥ ، ٧٢ ، ٤٩٣ .

(ج)

لاتيور (امستبان) : ١٤ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٩ ، ٤٦ ،

٦٠ ، ٦٤ ، ٨٨ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،

١١٩ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ،

١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٧ ، ١٧٥ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ٢٩٧ ، ٤٦٥ ،

٤٦٧ ، ٤٧٠ ، ٤٩٢ .

لاند (اندريه) : ٤٩٣ .

ليبيد : ٢٢٧ .

ليني بروفنسال : ٣١ ، ٤٨٢ ، ٤٩٣ .

لين بول (ستانلي) : ٤٩٥ .

ليوبا : ٤٣٣ ، ٤٩٣ .

(م)

ماسينيون (لويس) : ٧ ، ١٤ ، ٤٤ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ١٠٨ ،

١٢٩ ، ١٥٣ ، ١٦٩ ، ٢١٥ ، ٢٤٦ ، ٣٧٠ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ،

٤٩٣ ، ٤٩٤ .

ماكدونالد (دنكان) : ٣٤ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٦٠ ، ٦٣ ، ١٧٧ ، ٤٩٥ .

مالك بن انس (الامام) : ١٢٥ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥ .

المحاسبى (الحارث بن اسد) : ٢٩٦ .

محمد اقبال (الدكتور) : ٤٩٥ .

محمد بن السلطان ابي زكريا بن عبد الوليد (السلطان المستنصر بالله) :

. ١٤٤ ، ٥٩

محمد دمردائش الخلوتى : ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٤١٦ ، ٤٨٠ .

محمد محطى حلمى (الاستاذ الدكتور) : ٥ ، ٧ ، ١٧ ، ٦٤ ، ٧٩ ، ١٥٦ ،

٢٤٥ ، ٢٧٧ ، ٢٨٠ ، ٢٩٥ ، ٣٣٠ ، ٤٠٥ ، ٤٨٠ ، ٤٨٦ ،

. ٤٨٧

محمد مصطفى زيادة (الاستاذ الدكتور) : ٢٤ ، ٤٨٠ .

مسلم (الامام) : ١٤٤ .

مسلمة الجريطى : ٧٠ ، ٨٣ .

مصطفى عبد الرازق (الشيخ الاكبر) : ٤٨٧ .

المظفر ملك اليمن : ٦٥ .

المقبلى (صالح بن مهدي) : ١٥٦ ، ٤٨٠ .

المقرى (ابو العباس احمد) : ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٤٠ ،

٤٣ ، ٤٧ ، ٦١ ، ١٠٧ ، ١١٨ ، ١٢٨ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ،

. ١٤١ ، ١٤٤ ، ١٥٨ ، ١٦٢ ، ١٧٣ ، ٤٨٠ .

المقرىزي (تقي الدين) : ٢٤ ، ٦١ ، ٤٨٠ .

المنابى (عبد الرؤوف) : ٢٤ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٦٥ ، ٨٠ ، ٨١ ، ١٤١ ، ١٤٢ ،

. ١٧٢ ، ٤٣٦ ، ٤٤١ ، ٤٨٠ .

مهرن : ٧ ، ١٤ ، ٢٩ ، ٤٧ ، ٩٩ ، ١١٧ ، ١٤١ ، ١٤٣ ، ٣٤٤ ،

. ٣٧٠ ، ٤٦٤ ، ٤٩٠ .

- . مونك : ٤٦٨ ، ٤٩٤ .
- . ميشيل سكوت : ١٨٢ .
- . مل (جون ستيوارت) : ٣٠٠ ، ٤٩٥ .

(ن)

- . الناصري : ٤٨٧ .
- . النبھاني (يوسف) : ٤٣ ، ١٦١ ، ٤٧٩ .
- . النسفي : ٤٨٧ .
- . نصر المنجي : ١٦٠ ، ١٦١ .
- . النفري : ١٦٩ ، ٢٦٧ ، ٤٥٩ .
- . نلينو : ٤٩٦ .
- . نيكولسون (رينولد) : ٩٠ ، ٢٩٠ ، ٤٩٥ .

(ه)

- . هاسكينز : ٤٩٤ .
- . هامان : ٢٦٢ ، ٣٦٦ .
- . هرقليطس : ٢٨٠ .
- . هرمس (الاعظم) : ١٦٩ ، ٢٨٣ ، ٣٧٠ ، ٤٥٩ ، ٤٦٦ .
- . هرنانديس (ميغل كروث) : ٣٤ ، ٦٠ ، ٦٤ ، ٨٨ ، ٩٩ ، ١٠٧ ، ١٠٨ .

١١٩ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ،
١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ٢٩٧ ، ٣٣٦ ، ٤٦٧ ،
٤٩١ .

- الهروي : ١٥٥ .
- هويتشي (ميراندا) : ٤٩٢ .
- هيوج : ٤٩٤ .

(ي)

- يالتقايا (شرف الدين) : ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ٤٧٦ ، ٤٩٦ .
- اليانعي اليمني : ٢٤ ، ٦٥ ، ٤٨١ .
- يشبك الدوادار : ١٠٥ .
- يوحنا الصليبي (القديس) : ٩١ ، ٤٤٥ .
- يوسف كرم (الاستاذ) : ٣٥١ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٤٨٧ .
- اليونيني (قطب الدين البطليكي) : ٢٤ ، ٣٥ ، ٦١ ، ٦٥ ، ٤٨١ .

الفرق والطوائف والمذاهب

(١)

الاتحادية (من الصوفية) : ٥٨ ، ٩٣ ، ١٧٦ ، ٢٣٨ .

الاثنيينية (مذهب) : ٢٣٨ .

الاحمدية (الطريقة) : ١٧٦ ، ٤٥٩ .

أخوان الصفا : ٧٠ ، ٧١ ، ٨٦ ، ٢٣٤ ، ٢٩٧ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣١٠ ،

٢١٣ ، ٣١٤ ، ٣٢١ ، ٣٣٠ ، ٣٣٢ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ،

٣٣٨ ، ٣٤٧ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٧٨ ، ٣٩٤ ، ٤٦٧ ، ٤٨١ .

الارسطية المتزجة بالافلاطونية الحديثة (مذهب) : ٤٦٥ .

الاسماعيلية : ٧١ ، ٨٦ ، ١٥٥ ، ٢٤١ ، ٢٨٠ .

الاشعرية : ٣٦ ، ٤٠ ، ٨٣ ، ١٠٢ ، ١٩٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٧ ،

٢٦٠ ، ٢٦١ — ٢٦٢ ، ٢٦٧ ، ٣٣٨ ، ٣٦٥ — ٣٦٨ ، ٣٧١ .

الاصوليون : ٣٠٠ .

الافرنج : ١٣٣ .

الافلاطونية (مذهب) : ٣٧٩ .

الافلاطونية الحديثة (مذهب) : ٧٠ ، ٨٢ ، ٨٦ .

- الانباذوقلية النحولة (مذهب) : ٧٥ .
- أهل السودان : ١٣٣ .

(ب)

- الباطنية : ١٥١ ، ١٥٤ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٣ - .
- البراهمة : ٨٣ ، ٨٦ ، ١٣٣ ، ١٨١ .

(ت)

- التصرف في الاكوان (عند المتصوفة) : ٨٤ ، ١٥٦ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤٣٣ .
- التعاليم (علم) : ٨٣ .
- التناسخ (مذهب) : ٨٣ .
- التصوف السني : ٨٦ ، ٤٥٨ .
- التصوف الفلسفي : ٨٦ ، ٤٥٨ .

(ج)

- الجفر (علم) : ١٤٢ ، ٢٦٧ .
- الجهمية : ٢٣٥ .

(ح)

- الحروف والاسماء (علم) : ٨٤ ، ٤١١ ، ٤٣٤ - ٤٣٦ ، ٤٤٧ .
- الحكماء : ٤٠ .
- الحكمة (السبعينية) : ٤٦٣ .
- الحلولية : ٧٣ .
- الحيوان (علم) : ٨٣ .

(د)

- الدمرداشية الخلوتية (الطريقة) : ٢٧٩ ، ٤١٦ .

(ر)

- الرافضة : ١٥٥ .
- الرجال الاربعة : ٣٤٣ ، ٣٦٢ ، ٣٨٣ .

- الرجال الخمسة : ١٩٢ ، ٢٥٢ ، ٢٦٨ ، ٤٦٣ .
 رجال الرسالة القشيرية : ٧٧ ، ٨٦ ، ١٣٣ ، ٢٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٨٠ ،
 . ٤٥٨ ، ٤١٢ ، ٤١٠ .
 الرفاعية (الطريقة) : ١٧٧ ، ٤٥٩ .
 الرواقية : ٢٦٥ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ .

(ز)

- . الزرادشتية : ٧١ ، ٢٨٠ .

(س)

- السبعينية (الطريقة) : ٨ ، ٣ ، ١٤٩ ، ١٦٦ ، ١٧٧ ، ٤١٦ ، ٤٤٢ .
 . ٤٥٩ — ٤٥٨ ، ٤٢٤
 . السحر : ٨٣ ، ٨٤ ، ١٣٣ ، ١٥٢ .
 . السلف : ٢٥٦ ، ٢٦٣ .
 . السيمياء : ٨٤ ، ١٣٣ ، ١٥٥ ، ٤١١ .

(ش)

- الشاذلية (الطريقة) : ٤٩ ، ٧٧ ، ١٧٤ ، ١٧٦ ، ١٩٧ ، ٤١٨ ،
 . ٤٧٠ — ٤٦٩ ، ٤٥٩
 . الشرائع : ٢١٩ ، ٢٨٥ .
 . الشسترية (الطريقة) : ١٧٣ — ١٧٥ .
 . الشونوية (الطريقة) : ٧١ — ٧٥ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ٤٥٥ .
 . الشيعة : ٥١ ، ٥٢ ، ٨٦ ، ٢٨٠ .

(ص)

- . الصديقون : ٢٧٩ .
 الصوفية : ٤٠ ، ٦٧ ، ٨٥ ، ١٠٢ ، ١١٢ ، ١٣٤ ، ١٦٩ ، ١٩٢ ،
 . ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٣٧ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ،
 . ٢٦٦ — ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ،
 . ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٣١٧ ، ٣٣٨ ، ٣٧١ ، ٣٧٧ ،
 . ٣٨٢ — ٣٨٠ ، ٤٠٠ ، ٤٢٦ ، ٤٣٩ ، ٤٤٧ ، ٤٥٠ ،
 . ٤٦٣ ، ٤٦٧ ، ٤٦٩ .

الصوفية (الاشرعية) : ٣٦٧ .

الصوفية (الخلص) : ١١٩ ، ٣٨٧ ، ٤٠٩ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤٣٧ ، ٤٤١ ، ٤٤٨ ، ٤٥١ ، ٤٥٧ ، ٤٦٠ .

الصوفية (السنيون) : ٤٢٤ .

الصوفية (المسيحيون) : ٤٤٥ .

صوفية الوحدة : ٤١٤ — ٤١٦ .

(ط)

الطب (علم) : ٨٣ .

الطبائع (علوم) : ٨٣ .

الطرق الصوفية : ١٦٩ ، ٤٢٠ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ .

(ع)

العربية (الطريقة) : ١٧٦ .

(غ)

الفلاحة (من المتصوفة) : ٨٤ .

الفنوصية : ٨٢ ، ٨٦ .

(ف)

الفتهاء : ٤٠ ، ٦٧ ، ١٠٢ ، ١٢٥ ، ١٣٤ ، ١٤٩ ، ١٦٧ ، ١٩٢ ، ٢٢٤ ،

٢٤٩ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ — ٢٦٧ ،

٢٣٨ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ ، ٣٧١ ، ٤٥٩ ، ٤٦١ .

الفلاسفة : ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٣ ، ٨٠ ، ١٠٢ ، ١١٢ ، ١٣٤ ، ١٥١ ، ١٦١ ،

١٦٩ ، ١٩٢ ، ٢٢٠ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠ ، ٢٦٢ —

٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٢٨٠ — ٢٨١ ، ٢٨٣ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ،

٣٠٤ ، ٣٠٨ ، ٣١٧ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٨ ،

٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥١ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ،

٣٥٨ ، ٣٦١ ، ٣٦٨ ، ٣٩٤ ، ٣٩٧ ، ٣٩٩ ، ٤٥٢ ، ٤٥٥ ،

٤٥٧ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٤ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ .

الفلاسفة (المسلمون) : ٣٤٣ ، ٣٧٣ — ٣٧٩ ، ٤٥٧ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ،
٤٦٦ ، ٤٧١ .

الفلاسفة (المسيحيون) : ٤٦٦ ، ٤٧١ .

الفلاسفة (المشاعون المسلمون) : ٤٦٧ ، ٤٦٨ .

الفلاسفة (اليونانيون) : ٢٦٤ ، ٣١٦ ، ٣٤٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ .

الفلسفة المشرقية : ٦٩ ، ٨٦ ، ٣٧٦ .

الفلك (علم) : ٨٣ .

الفيثاغوريون : ٣٧٧ .

(ق)

القادرية (الطريقة) : ٥٩ .

القرامطة : ٨٦ ، ١٥١ ، ١٥٥ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ .

(ك)

الكيمياء (علم) : ٩٢ ، ١٦٣ .

(ل)

الليسية : ١٦٧ ، ٢٣٦ ، ٤٢٩ .

(م)

المالكية : ٨٣ .

المانوية (مذهب) : ٧١ .

المتفلسفة من الصوفية : ٢٤٤ — ٢٤٩ ، ٢٦٧ ، ٤٦٥ .

المتكلمون : ٦٧ ، ٨٣ ، ١٣٤ ، ١٦١ ، ٢٤٩ ، ٢٩٤ ، ٢٩٩ ، ٤٦١ .

المجوس : ٨٣ ، ١٣٤ .

مدرسة الريّة : ٧٦ ، ٨٢ .

المدرسيون (الفلاسفة) : ١٨٠ ، ٢٨٩ .

المدنيّة (الطريقة) : ١٧٣ .

المرابطون : ٦٨ ، ٧٦ ، ٧٨ .

- الريديون : ٤٤ ، ٦٨ ، ٧٦ .
- المشائية : ٧٠ ، ٨٠ ، ٢١٩ ، ٢٣٤ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٨٥ ، ٢٤٣ ، ٤٥٦ ، ٤٦٦ ، ٤٦٨ .
- المشائية العربية القديمة : ٤٦٤ .
- المشائية المترجمة بالاملاطونية الحديثة : ٤٦٨ .
- المشبهة : ٢٥٧ .
- المعتزلة : ٢٥٣ .
- المنطقة : ٢٩٨ — ٣٤١ .
- المنطقة (التقليديون) : ٣٠١ ، ٣١٥ .
- المنطقة (المحدثون) : ٣٠٠ .
- المنطقة (المسلمون) : ٣٣٧ .
- الموحدون : ٣٥ ، ٤٤ ، ٦٨ ، ٧٨ .

(ن)

- النبات (علم) : ٨٣ .
- النصارى (= المسيحيون) : ٧٣ ، ٨٣ ، ٨٦ ، ١١٠ ، ١١٦ ، ١٣٣ ، ١٧٧ — ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٣ ، ٢٨٠ ، ٢٨٣ .
- النواميس : ٤٦٧ .
- النواميس الوضعية : ٢١٩ ، ٢٨٥ .

(هـ)

- الهرامسة : ٨٣ ، ١٠٣ ، ١٣٣ ، ٤٥٦ .
- الهنود القدامى : ٨٣ ، ٨٦ ، ١٣٣ .

(و)

- الوضعية المنطقية (مذهب) : ٣٠٠ .

(ي)

- اليهودية : ٨٣ ، ٨٦ ، ١٧٩ ، ٢٨٠ .

فهرس الموضوعات

<u>الصفحة</u>	<u>الموضوع</u>
٧	تصدير
١٣	مقدمة
 القمم الأول 	
١٩	ابن سبعين ومصنفاته ومنزله وأثره
 الفصل الأول 	
٢١	سيرة ابن سبعين
٢١	تمهيد
٢٥	اسمه واقبه ونسبه وأسرته
٣٣	مولده ونشأته العلمية وأساتذته
٤٢	ارتحاله من الأندلس إلى المغرب ومصر
٥١	ابن سبعين في مكة

٦٥	وفاة ابن سبعين
٦٦	ثقافة ابن سبعين

الفصل الثاني

٨٧	مصنفات ابن سبعين
٨٧	تمهيد
٩٠	اسلوب ابن سبعين في مصنفاته
٩٨	ثبت بمصنفات ابن سبعين
٩٨	مصنفات في فلسفته الصوفية
١٣٠	مصنفات في آداب التصوف ورياضاته العلمية
١٤٠	مصنفات في علم الحروف والأسماء
١٤٤	مصنفات منحولة

الفصل الثالث

١٤٨	منزلة ابن سبعين وأثره
١٤٨	تمهيد
١٤٩	ابن سبعين في رأي خصومه
١٥٧	ابن سبعين في رأي أنصاره
١٦٢	ابن سبعين في رأي فريق من الشاذلية
١٦٦	الطريقة السبعينية وأثرها في تلاميذه
١٧٧	منزلة ابن سبعين في الغرب المسيحي

القسم الثاني

١٨٩	فلسفة ابن سبئين
١٩١	تمهيد للقسم الثاني

الفصل الاول

١٩٨	الوحدة المطلقة
١٩٨	الله فقط
٢٠١	فيض الموجودات عن الله
٢٠٥	مراتب الموجودات
٢١١	تقسيم الوجود إلى مطلق ومقيد ومقدر
٢١٣	دائرة الوجود
٢١٦	امعان ابن سبئين في اطلاق الوحدة
٢٢٤	هل تستند الوحدة المطلقة إلى الكتاب والسنة
٢٣٢	موقف ابن تيمية من مذهب ابن سبئين
٢٣٣	الطعن في حديث العقل وتأويل ابن سبئين له
٢٣٥	ابطال الوحدة المطلقة
٢٤٤	مقارنة مذهب ابن سبئين بمذاهب غيره من متفلسفة الصوفية

الفصل الثاني

٢٥٠	التحقيق والمحقق
٢٥٠	علم التحقيق

٢٥٢	المذاهب الخمسة
٢٥٥	الكلمات وأسبابها عند رجال المذاهب الخمسة
٢٦٠	موقف ابن سبعين من الفقهاء والأشعرية والفلاسفة الصوفية
٢٦٨	المحقق باعتباره واسطة بين الله والعالم
	مقارنة مذهب ابن سبعين في المحقق بمذهب غيره من الصوفية
٢٧٥	في « الإنسان الكامل » و « القطب »
٢٧٩	ابطال ابن سبعين لنظريات المتقدمين عليه في الكلمة
٢٨٥	المحقق والتحقيق بين الكتاب والسنة

الفصل الثالث

٢٩٤	منطق المحقق
٢٩٤	نقد المنطق
٢٩٨	مبحث الحد
٣٠٤	مبحث الألفاظ الستة (ايساغوجي)
٣٠٥	الجنس
٣٠٦	النوع
٣٠٧	الفصل
٣٠٩	الخاصة
٣١١	العرض
٣١٢	للشخص
٣١٤	مبحث المقولات (قاطيغورياس)

٣١٦	مقولة الجوهر
٣١٨	مقولة الكم
٣٢٠	مقولة الكيف
٣٢٠	مقولة الإضافة
٣٢٢	مقولة متى
٣٢٥	مقولة أين
٣٢٧	مقولة الوضع او النصبه .
٣٢٨	مقولة له او الملكية او القنية
٣٢٩	مقولة الفاعل
٣٣٢	مقولة ينفعل
٣٣٣	حمل المقولات العشر على الوجود الواحد المطلق
٣٣٦	المباحث المنطقية الأخرى
٣٣٨	مبحث العلم

الفصل الرابع

٣٤٢	النفس والعقل
٣٤٢	كيف عالج ابن سبعين مشكلة النفس والعقل
٣٤٥	النفس
٣٥٧	العقل
٣٦٢	نقد ابن سبعين لأراء الرجال الأربعة
٣٦٢	مذهب الفقيه

<u>الصفحة</u>	<u>الموضوع</u>
٣٦٥	مذهب الاشعري
٣٦٨	مذهب الفيلسوف
٣٨٠	مذهب الصوفي
٣٨٣	مذهب المحقق في النفس والمقل

الفصل الخامس

٣٨٦	الاخلاق النظرية
٣٨٦	ارتباط الاخلاق بمبحث الوجود
٣٨٨	البواعث الاخلاقية
٣٨٩	الخير وأقسامه
٣٩١	الخير والسعادة
٣٩٣	اللذة والسعادة
٤٠١	التكليف بين الشريعة والحقيقة

الفصل السادس

٤٠٨	الاخلاق العملية
٤٠٨	السفر والوحدة
٤١٣	السفر ومجاهدة النفس
٤٢١	الشيخ المرشد
٤٢٥	الذكر
٤٣٣	الذكر والتصرف في الاكوان بالحروف

الموضوع

الصفحة

٤٣٦	الذكر والمقامات
٤٤١	الخلوة والعزلة
٤٤٤	الصوم
٤٤٧	الدعاء
٤٥٠	السماع
٤٥٣	خاتمة البحث
٤٧٣	ثبت المراجع
٤٧٥	مراجع البحث
٤٧٥	١ - المراجع للعربية
٤٧٥	أ - سيرة ابن سبعين ومصنفاته ومذهبه
٤٨١	ب - المراجع العامة
٤٨٩	٢ - المراجع الاجنبية
٤٩١	أ - في الاسبانية
٤٩٢	ب - في الفرنسية
٤٩٤	ج - في الانجليزية
٤٩٦	د - في الايطالية
٤٩٦	هـ - في الالمانية
٤٩٦	و - في التركية
٤٩٧	الفهارس :
٤٩٩	١ - فهرس الأعلام
٥٢٣	٢ - فهرس الفرق والطوائف والمذاهب

تصويبات

تعتذر دار الكتاب اللبناني عن خطأ غير مقصود بالنسبة لعنوان احد مصنفات ابن سبعمين وهو « بد العارف » ، فقد ورد في صفحات الكتاب (الى ص ٩٦) على انه « بدو العارف » .

وعلى الرغم من الاجتهاد في التصحيح ، وقعت بعض أخطاء مطبعية نرجو من القارئ الكريم أن يصححها قبل المضي في قراءة الكتاب ، وذلك على النحو المبين في الجدول التالي :

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٩	٩	والمتحول	والمتحول
١٠	١	أفكار	إنكار
١٠	٢	بآله	بإله
١٠	٥	فأتهم	فاتهم
٢٦	٤	بكلانكاس	بلانكاس
٢٨	٣	philosophie	philosophe
٣١	٣	البلسنى	البلسنى

صواب	خطأ	مطر	صفحة
ويعول	ويصول	٩	٣٢
رقوطى	وقوطى	هامش	٣٢
Miguel	Mijuel	٣ هامش	٣٤
Sicilianas	Sicilians	٤ هامش	٣٤
بالنثيا	بالتيا	٣	٣٥
di	de	٢ هامش	٣٥
Arabigo	Arabizo	٣ هامش	٣٥
قلبت	قلبت	٧	٤٧
ابن أبي حمرة	ابن أبي حمرة	١٤	٤٨
الغبيري	الغبويي	٦	٥٤
ملازمته	وملازمته	٩	٥٤
المدار	البدار	١١	٥٥
يراق	يراه	١٦	٥٧
يوسف الأول	يونس الأول	٧	٥٨
Hernandez	Hermandez	٦ هامش	٦٠
Hispano -	Hispans -	٦ هامش	٦٠
g.	y.	١٧ هامش	٦١
Hispano -	Hispando -	٣ هامش	٦٤
Eespanola	Eespaneola	١ هامش	٧٠
Pseudo - Empedocles	Pseudo - enpedocles	٢ هامش	٧٥
بالنثيا	بالتيا	١١	٨٠
الفصوص	الفوص	١	٨٢

صواب	خطأ	سطر	صفحة
مخوجة	ممجوجة	٢	٨٢
المقرب	المغرب	١٥	٨٥
Miguel	Mijuel	٧	٨٨
بالجملة	بالجمله	٨	٩٥
الفقيرية	الرضوانية	١	٩٥
ص ١٥٤ .	ص ١٥٦ .	٢ هامش	٩٦
gnostico	Fgnostico	٢ هامش	٩٩
Historia	Historis	٢ هامش	٩٩
Hispano - musulmana	Hispano - musulmans	٢ هامش	٩٩
بت	به	٤	١٠٠
يالتقايا	بالتقايا	٨	١٠٦
Budd Al' Arif	Budd A' Arif	٢ هامش	١٠٦
Historia	Historis	١ هامش	١٠٨
Filosofia	Filosofis	١ هامش	١٠٨
الخير المحض	الخير المحصن	٤	١٣٨
الشمسية	والشمسية	٣	١٤٢
Plabras	Blebras	١٥	١٤٥
Lo que	lo sue	١٥	١٤٦
la	les	١٦	١٤٦
لإنكار	إنكار	٤	١٦٣
إسلامه	إسلامية	٧	١٦٤

صواب	خطأ	سطر	صفحة
النثر	النشر	٩	١٧٠
لفت	نفت	١	١٧٧
las	les	٢ هامش	١٧٨
Sicilianas	Sicilianes	٢ هامش	١٧٨
Miscelanea	Miscelanes	٢ هامش	١٧٨
Arabes	Arabis	٢ هامش	١٧٨
ابن فرحون	ابن فرخون	٢ هامش	١٨٢
بالنشيا	بالنشيا	٦	١٨٧
Historia	Historis	٢ هامش	١٨٧
la	les	٢ هامش	١٨٧
Historia	Historis	٣ هامش	١٨٧
Espanola	Espanols	٣ هامش	١٨٧
مدبر	مدير	٢	١٩٢
مؤولة	مسؤوله	٨	١٩٦
رسم	وسم	١١	١٩٩
بينها	بينها	٢	٢٠١
ينظر	منظر	٤	٢٠١
هوية عامة	هو عامة	١	٢٠٣
nihilo	nibilo	١	٢٠٥
وجودها	وجهدها	١٠	٢٠٩
بينها	بينها	٧	٢٢٢

صواب	خطأ	سطر	صفحة
وهم الموجود	وهم الوجود	٧	٢٢٢
تصور	قصور	١٩	٢٢٣
وهو	وهي	١٤	٢٢٥
يستخدم	تستخدم	٣	٢٢٨
الخبر الحق	الخبر الحق	١٨	٢٢٩
وهدايته	وهوايته	٥	٢٣٢
متأول	يتأول	٨	٢٣٣
من	عن	٥	٢٤٨
بالدليل	الدليل	٨	٢٥٦
الفعل	الفصل	٣	٢٥٧
بالتفريعات	بالتذريعات	١١	٢٦٠
أحكامها	أحكامها	١١	٢٦٠
خير	خير	١	٢٦١
الجبلي	الجبلي	٥	٢٦٧
منه	منهم	٨	٢٧١
كون	لون	٢	٢٧٦
كون	لون	١٧	٢٧٦
مندرجة	متدرجة	١	٢٧٧
منى	مق	٦	٢٧٨
المعول	المعمول	١١	٢٨٢
مهتدون	مهتدين	٧	٢٩٢

صواب	خطأ	سطر	صفحة
diffrentiam	diffrentiom	هامش	٢٩٩
Specificam	Specificom	هامش	٢٩٩
الفقرة	الفترة	٧	٣٠٩
فرضت	فوضت	١٥	٣٢١
النظار	المنظار	٤	٣٢٢
ed . Bardenheuver	et . Bardenhemer	هامش ١	٣٢٣
فوقها	لها	٥	٣٢٤
المفارقة	المفارقة	١٥	٣٢٦
المقيد	المقيد	٢	٣٢٨
صفة	صنفه	١٠	٣٢٩
Historia de La	Historis de Les	هامش	٣٣٦
نعمتقده ونقول به	نعمتقده ونقول به	١٣	٣٤٤
جلية	جيلة	هامش ٢	٣٤٤
فحاصة	فخاصة	١٢	٣٥٢
المقيدة	المقيدة	٦	٣٥٤
العملي	الهملي	١٦	٣٥٧
Duhem	Dubem	هامش ٢	٣٦٠
العادة	المادة	هامش ٣	٣٦٦
نعمتقده ونقول به	نعمتقده ونقول به	٩	٣٧١
Palacios	Balacios	هامش ١	٣٧٤
فارج	خارج	٥	٣٧٨

صواب	خطأ	سطر	صفحة
بالمتريضين	بالمتربصين	١٧	٤٠٩
وحجابا	وجابا	٦	٤١٢
الولادة	الولاية	١٢	٤٢٢
كون	لون	١	٤٢٥
يطهر	يظهر	٤	٤٢٩
لفص	لنص	١٣	٤٣١
Bastide	Bastede	٣ هامش	٤٤٥
البلاء	البلاد	٤	٤٤٨
مخوجة	ممخوجة	١٦	٤٦٥
رقم ٧٥٠	رقم ٠٠٠	٩	٤٧٥

منتدی سور الأزبکیة

WWW.BOOKS4ALL.NET